

ARISTÓTELES

Quintín Racionero Carmona
Catedrático de Filosofía

(Transcripción de las grabaciones de su curso sobre Aristóteles de 1993 en la Universidad Complutense de Madrid. Fragmentario)

(Transcripción por Lola Cabrera)

FUENTES BIOGRÁFICAS:

Aristóteles es el primer pensador que ofrece un sistema completo. Platón también lo hizo pero se ha perdido toda su *paideía* (educación, enseñanza) de la Academia, restando sólo los diálogos menos técnicos. Al contrario, de Aristóteles sólo se conserva la praxis escolástica y se han perdido sus diálogos. De este modo, se convierte Aristóteles, como cualquier escolástico, en fácilmente absorbible por la tradición, que aprovecha su arquitectura formal. La historia de Aristóteles es también la historia del aristotelismo, conviene distinguir bien ambas. Después de la escolástica cristiana, a Aristóteles se le entiende en el seno de la teoría del conocimiento, a partir del neokantismo. Hay que rescatar a Aristóteles como un filósofo griego (ambas palabras hondamente significativas), comprender antes de su estudio su historia y contexto, motivaciones y objetivos. En la actualidad, nuestro conocimiento de Aristóteles ha aumentado por mor de unas investigaciones realizadas a partir de los años 50; éstas son sus fuentes directas:

-Testamento de Aristóteles: Himnos (a Hermias y 3 a Platón); correspondencia (no se sabe con certeza si es auténtica, aunque es de su época y refleja hechos reales con una interpretación cercana a la aristotélica. Sólo se sabe auténtica la correspondencia con Antípater);

-Historiadores: ss. IV y III; Historia de Filipo, Teopompo; Elogio de Hermias, Filocare; Historias generales de Calístenes y Timeo (uno seguidor y el otro oponente);

-Filósofos y gramáticos: biógrafos de Aristóteles; Aristón de Ceos, Hermipio, Apolodoro, Andrónico de Rodas (ponen en marcha tradiciones biográficas);

-Hay también fuentes indirectas que mencionan a Aristóteles tangencialmente, éstas son:

1. Dionisio de Halicarnaso (fiable): en la primera de las cartas a Abneo expone la vida y doctrina de Aristóteles (tradición de Apolodoro).

2. Didino de Calcentera: del que se encontró un papiro que era un comentario a las Filípicas de Demóstenes (no refiriéndose a Aristóteles, nos garantiza el crédito de otros historiadores);

3. Estrabón;

4. Plutarco;

5. Aristocles: que escribió un “Sobre la filosofía”, que es un libro sarcástico sobre los filósofos, no se conserva pero gracias a Eusebio de Cesarea sabemos qué es fiable y qué no;

6. Diógenes Laercio: habla de Aristóteles mezclando 3 biografías y ofreciendo un catálogo de sus obras. Lo curioso es que este catálogo, el real de la biblioteca del Liceo, no coincide con el de Andrónico de Rodas. Así que hay que reconstruir a partir de este catálogo la mezcla hecha por Andrónico;

7. Ptolomeo, un gramático del s. IV, ofrece un catálogo idéntico al de Andrónico;

8. Las *Vidas latinas* siguen el patrón de Ptolomeo casi siempre, pero cuando no lo hacen parece que se remiten a otras fuentes que si son interesantes. Las Vidas árabes se remiten a un resumen siríaco de la vida de Ptolomeo, y cuando estas obras se apartan de las tradiciones conocidas son sospechosas de invención, aunque no se sabe con certeza y están a la espera de ser analizadas por un arabista. Todo lo que hoy sabemos de este horizonte histórico se sabe gracias al filólogo I. Düring, *Aristocle in the ancient biographical tradition*, Goteborg, 1957.

(...) En la que se juega la posibilidad de recomponer eso que el Corpus nos presenta de una manera confusa. El Corpus aristotélico que nosotros hemos conservado es, en efecto, no más que una recopilación tardía, hecha por Andrónico de Rodas acerca de materiales que estaban organizados de otro modo y que comportaban otros libros distintos; cuyos títulos tenemos por los dos catálogos a los que me referí, es decir, por el catálogo de Diógenes Laercio y por el llamado “anónimo”. Esos catálogos expresan que Aristóteles ha escrito una serie de obras de las que nosotros no tenemos noticia y en cambio implican que las obras, los títulos que nosotros tenemos constituyen una cosa artificial, un fenómeno completamente no aristotélico hecho por un editor tardío que de esa forma organizó los papeles de Aristóteles. Sólo podemos empezar a hablar -hincar el diente a ese problema al que me referiré más tarde de una manera más pormenorizada-, a través de una persecución minuciosa, aunque no tenga por qué ser lenta, del desarrollo de la vida de Aristóteles, de una parte, y lo que es más importante todavía, del desarrollo de su biografía intelectual por así decirlo. Pero además es importante el detenimiento en el desarrollo de la vida de Aristóteles por un segundo motivo, que desde el punto de vista de la trascendencia para la interpretación es, si cabe, más importante todavía, a saber: que -como vimos el último día- la obra de Aristóteles no es una obra intemporal, no es una obra que se genere porque sí -con esa imagen de los filósofos en una torre de marfil, que piensan al margen... todo eso es una completa memez. La obra de Aristóteles responde a incitaciones de carácter histórico concreto, sin conocer las cuales se pierde o no se percibe claramente las motivaciones que le han llevado a la creación exacta, estricta de su pensamiento. Por tanto, por esos dos motivos hay que detenerse insisto, un poco en la biografía de Aristóteles tratando no tanto de caer en el anecdótico -que siempre tiene su interés, sin embargo-, cuanto en aquellos datos que van a ser específicamente importantes o trascendentes para la interpretación de su obra.

BIOGRAFÍA VITAL E INTELECTUAL: PERIODO ACADÉMICO:

Bueno, cuál es el mundo que habita Aristóteles o en el que Aristóteles ve la luz de su nacimiento y en el que se forma. Quiero decir, con anterioridad a los primeros datos que nosotros conservamos de la biografía de Aristóteles, cuáles son las circunstancias en las que está empeñada la historia de Grecia en ese momento.

Aristóteles nace en el 384 o quizá 83 antes de Cristo, a principios, pues, del primer tercio del s. IV. Pues bien, en esa época -384- hace dos años que se ha firmado la paz de Antálcides también llamada paz del Rey, que define un *statu quo* para Grecia prolongado, duradero en el que, en efecto, se va a desarrollar hasta que comiencen, al menos, las campañas imperialistas de Filipo de Macedonia, toda la juventud de Aristóteles y, por consiguiente, todo el periodo de su formación. Es, pues, las consecuencias de la paz de Antálcides las que determinan el horizonte histórico del mundo griego, en el que se explica el último desarrollo de la Academia platónica y la formación del propio Aristóteles.

Bueno, la paz de Antálcides o paz del Rey es el resultado de la lucha, la rivalidad entre Atenas y Esparta, resultado que se expresa fundamentalmente en la imposibilidad de que ninguna comunidad griega domine a las otras y ejerza la hegemonía. Atenas lo ha intentado durante casi un siglo y su fracaso ha sido monumental. El final de la Guerra del Peloponeso marcó la decadencia, la desaparición de Atenas como gran potencia; pero la oportunidad que entonces se le brinda a Esparta de ser ella quien nucleee, quien garantice la estabilidad de la comunidad griega, a muy corto plazo se manifiesta como ella misma imposible, se le opone la Confederación de Corinto, que entonces adquiere una gran importancia; y por otra parte, la derrota de Atenas es una derrota que en pocos años se rehace en forma de la restauración de una potencia, si no hegemónica, sí de grado medio. Atenas logra reconstituir una segunda Liga marítima, la segunda Liga de Delos, la segunda Liga délica, cuyo resultado es, bien que con carácter menos guerrero más estrictamente comercial, una recuperación de las condiciones históricas que habían conformado la primera Liga délica. Por consiguiente, llega un momento en que los griegos comprenden claramente que sus rivalidades no tienen solución posible; que sus rivalidades no pueden ser afrontadas desde el predominio de una de las ciudades sobre las demás: la hegemonía ateniense ha fracasado; el intento de producir una hegemonía espartana ha fracasado también; y los intentos de hacer de Corinto -de la Confederación de Corinto- una potencia dominante resultan imposibles ante la rivalidad de Atenas y Esparta. En esas circunstancias lo que se hace es llegar a una negociación que garantice, ya que no la unidad de Grecia, al menos sí la estabilidad de sus centros culturales históricos, de sus potencias hegemónicas, y fundamentalmente, la estabilidad entre las ciudades de Atenas, Esparta y Corinto. Y, a fin de que esa paz sea de verdad estable, después de un siglo de guerras -100 años de guerras son muchos- se llama -curiosas ironías del destino- precisamente al rey persa para que garantice con la fuerza de su ejército la permanencia de ese *statu quo*. De ahí que la paz sea paz del Rey y que el persa quede como árbitro del destino de Grecia. Digo curiosa ironía del destino porque -no se olvide- la hegemonía ateniense ha surgido, el siglo anterior, precisamente de la derrota de los persas; persas que son llamados ahora para que, precisamente por su mayor poder que Grecia reconoce por primera vez, garantice la estabilidad, el *statu quo* de las potencias griegas.

Desde el punto de vista del desarrollo histórico, sobre todo si lo consideramos desde el sentimentalismo que nos propone la historiografía del s. XIX, esto puede parecer una tragedia; en efecto, implica que Grecia ha renunciado a su carácter de potencia mundial, y por el contrario, se ha venido a ser una especie de protectorado del mundo persa. Pero si prescindimos de estos elementos

sentimentales, como la paz del Rey garantiza también que los persas renuncian a la soberanía sobre Grecia, renuncian, pues, a la conquista de Grecia, el resultado de la Paz de Antálcidas es justamente el propiciar unos años de paz en Grecia. Y seguramente Grecia no ha conocido un tiempo tan estable desde el punto de vista político y tan eficaz, tan fecundo desde el punto de vista económico, como justamente esos años, esos 50 primeros años del s. IV. Es un tiempo de grandes realizaciones en ingeniería, en arquitectura, en arte; el arte mismo adquiere un talante mucho más risueño, menos crispado por ideales grandilocuentes, es el momento de Praxíteles, por ejemplo, de Lisipo, del desarrollo último de la cerámica ateniense; toda aquella época que, en efecto, la renuncia a unos ideales de prepotencia, sin embargo se traduce en la felicidad relativa de las gentes y en la posibilidad de establecer una convivencia ordenada. De modo que son años muy importantes porque el debate político pasa a ser ahora un debate sobre la *paideía*; cuando las armas callan es el momento en que empiezan a hablar los filósofos, los literatos, las gentes que son capaces de dilucidar las cuestiones por medios menos hostiles y brutales de las que habitualmente usan los militares. Y este detalle es de una gran trascendencia aunque sólo sea por este dato: Aristóteles se ha formado en una época de anormal paz en el mundo griego; y, precisamente, por haber formado su pensamiento en esa época, los horizontes de ese pensamiento han sido fundamentalmente dominados por el debate pacífico de cuál es la *paideía* más adecuada, la *educación cívica* más adecuada a la organización de las ciudades griegas, unas ciudades griegas que, por primera vez en muchos años, están en paz. Por otra parte, el hecho de que el acrecentamiento de las condiciones materiales lleve a una economía expansiva, a una economía consumista, explica el interés de la generación del último Platón y la inmediatamente posterior a Platón, por las conquistas de la ciencia empírica, de la minucia, del por menor que permiten sencillamente las artes de la palabra. Por consiguiente, no es en absoluto casual esta especie de diferencia de talante entre el pensamiento de Platón, mucho más épico que el de Aristóteles, de un Platón que está constreñido a problemas enormes porque ha protagonizado, ha vivido el final de la hegemonía ateniense, los terribles acontecimientos de la caída de Atenas, con respecto a ese otro pensamiento mucho menos épico, mucho más pacífico y a su vez llevado por ambiciones mucho más científicas, de ampliación de los saberes de escuela, que encontramos en Aristóteles.

La historiografía romántica, tan cargada siempre de prestigio del heroísmo, pues ve en esto un Platón épico frente a un Aristóteles mediocre, es una imbecilidad propia de historiografías que extrapolan los valores propios de su tiempo y que tienen un cierto gusto por lo atormentado y por lo heroico, frente a este otro gusto por lo académico y lo minucioso; en cualquier caso, son resultado de una situación social distinta.

Pues bien, en esa situación social distinta, a la que acabo de referirme, le corresponden, por tanto, unas incitaciones de carácter cultural -ya he hablado de ello: la *paideía*- que tienen poco que ver con el mundo anterior y que, en cambio, van a determinar los grandes debates del momento. Aristóteles no se comprende sin estos grandes debates; esos debates no son ya los del gobierno único, como por ejemplo es el problema que habitualmente atormenta a Platón: no es el de cuál es el gobierno frente al cual todos los demás serán injustos, sino que los debates ahora son mucho más relativos, como corresponde a una vida mucho más democrática aunque también sea más tradicional en sus creencias. En efecto, los dos debates fundamentales en los que se forma el pensamiento aristotélico, correspondiente a esta época de relativa paz y estabilidad son: uno el del panhelenismo - existe alguna fórmula, una vez que se han hundido los ideales hegemónicos, de llegar a la unificación de las comunidades griegas por vías pacíficas; sabemos ya que Atenas no va a gobernar sola, pero tampoco Esparta, ¿hay alguna posibilidad de algún tipo de organización que nucleee en torno a ideales comunes a todas las ciudades griegas? Este es fundamentalmente el mundo de Isócrates. Isócrates, un contemporáneo de Platón, más joven que él, que ya es algo mayor cuando

Aristóteles empieza a trabajar, es el gran creador de toda esta corriente de pensamiento panhelenista que él ve radicada en la posibilidad, en efecto, de una educación ciudadana de carácter democrático y retórico que, sin embargo, evite los principales defectos que tradicionalmente se asignan a la sofística, que evite el agnosticismo y las pugnas por la producción de virtud (el carácter productivo de la virtud); en su lugar, lo que propone son esquemas de federalismo entre las ciudades, que deben ser regidas por aquél que, manteniendo la soberanía (el príncipe), sea al mismo tiempo el que ejerza mayor número de virtudes. De modo que la educación debe ser, en este sentido, la creación de virtudes del príncipe o la creación de virtudes del que ha de gobernar. La idea de Isócrates, por consiguiente -idea que se ha repetido después a lo largo de la historia de Occidente muchas veces- es la de que las sociedades se rigen bien cuando hay cuadros competentes que las gobiernen; y el asunto de la educación del pueblo -aquél que había preocupado fundamentalmente a los sofistas- ya vendrá luego y tendrá que ser mucho más pasivo. Isócrates introduce las primeras noticias que nosotros tenemos de lo que podría llamarse el despotismo ilustrado: si a unos cuantos cuadros dirigentes pudiéramos ilustrarlos de manera conveniente, de manera adecuada, para lo cual el instrumento fundamental debe ser la retórica, es decir, la discusión pacífica, ordenada, elegante, entonces esos cuadros dirigentes no se harían la guerra entre sí, podrían negociar, libres de prejuicios y de dominio, la unificación de la cultura griega. Hay -como veis- una renuncia al ideal máximo sofista de entregar el poder a todos los ciudadanos y también una renuncia simultáneamente al ideal oligárquico o al ideal aristocrático de que el poder es un asunto de herencia. Isócrates es, en este instante, el que determina las condiciones mismas de la polémica panhelénica -que como veis, en segundo lugar, es una polémica educacional, una polémica por la *paideía*- y que se presenta ahora, pues, como ese ideal educativo al que se opone la filosofía. El filósofo no va a tener que luchar ahora prioritariamente contra el sofista, la democracia radical ha pasado a la historia, se ha hundido con los últimos gobiernos radicales de Atenas. La desaparición del proyecto de profundización democrática en la línea de los herederos de Pericles, la desaparición que ha tenido lugar simultáneamente a la desaparición de la propia hegemonía de Atenas, es ahora sustituida por una imagen, ella misma retórica aunque no sofística, de crear -como digo- unos cuadros dirigentes suficientemente inteligentes, educados y virtuosos que dirijan las ciudades; por la misma razón la filosofía no tiene ahora que oponerse o no se opone ahora de hecho al ideal sofista sino a este ideal retórico moderado que expresa Isócrates, que expresa el panhelenismo de una ciudadanía democrática en sentido laxo, relajado. Y de hecho, lo que vamos a encontrar es que todo el final de la Academia platónica, todo el periodo final de la vida de Platón -cuando Platón se ha desencantado ya de teorizar el gobierno de los filósofos- son precisamente discusiones, o todo ese final está marcado precisamente por discusiones con Isócrates, discusiones ahora con este ideal de la democracia *light* que Isócrates representa. Frente a la noticia de una educación de todos modos retórica que, sino va dirigida al pueblo va dirigida, en todo caso, a las clases dirigentes para que establezcan un gobierno benéfico, la idea que persigue obstinadamente el filósofo es la del gobierno de la virtud por aquél que tiene la ciencia que puede descubrir esa virtud, que puede alumbrar esa virtud. Ese es, pues, el mundo que explica la primera juventud de Aristóteles y, desde luego, el mundo que explica las ideas fuerza, los grandes núcleos temáticos por los que se mueve su educación. Y, en efecto -si tratamos ahora de integrar en este esquema general la biografía de Aristóteles-, lo primero que encontramos en ella es un muchacho nacido fuera del marco de la cultura helénica que, sin embargo, va a estudiar a Atenas y que allí vive y vive apasionadamente este conjunto de problemas; el conjunto de problemas que establece la polémica -a la que ahora dedicaré unas palabras- entre estos nuevos ideales de una sofística *light* frente a los ideales manifiestos, prolongados, de la filosofía en el sentido platónico del término.

Aristóteles nació en Estagira; Estagira está en Calcidia, al norte de Grecia, en una zona de habla griega pero tradicionalmente no asimilada a la cultura griega, una zona cuasi bárbara; son griegos pero griegos de segunda categoría. Calcidia es una ciudad de habla jonia, colonizada por Andros y Calcis en época histórica, y por consiguiente ahormada de alguna forma a los modelos civilizatorios de las comunidades jónicas. Aristóteles por eso no se va a sentir completamente extranjero en Atenas porque en cierto modo él tiene un ascendente jonio correspondiente a su propio nacimiento y a su propia configuración familiar. Su padre de nombre Nicómaco -poco después será el nombre del hijo del propio Aristóteles- era médico y servía en la corte de los reyes de Macedonia. De hecho era médico personal de Anitas II, padre a su vez del gran Filipo (como luego diré). Es verdad que el padre de Aristóteles murió pronto en relación con el hijo, el chiquillo tenía dos o tres añejos cuando murió su padre, pero la primera infancia de Aristóteles -y este es un dato de gran interés, como ahora voy a señalar- se mueve en la comunidad de los Asclepiadas, es decir, en la comunidad de los médicos; los médicos forman una comunidad esotérica, una comunidad secreta, con sus propios ritos, sus propios dioses y que atesora sus conocimientos sin exponerlos públicamente porque son fruto de unas *téchnai*, de unas técnicas que son aprendidas en el sentido de una cofradía religiosa. Lo que no cabe duda es que esta formación inicial, estos contactos iniciales del joven, del niño Aristóteles, con el mundo de la medicina ha dejado una enorme influencia, han supuesto un enorme impacto en la vida de Aristóteles. Aristóteles siempre va a tener un sano empirismo detrás de él, de su persona; cuando le hablen de cosas demasiado elevadas, demasiado abstractas siempre tenderá a pedir contrastaciones empíricas; de la misma manera que siempre interpretará el saber un poco a la manera de los médicos como control por parte de la sabiduría o por parte de la ciencia de elementos empíricos, es decir de la naturaleza empírica; y de hecho, todo lo que conocemos de su afición por coleccionar hojas, rocas, animales raros,... procede de ese talante en el que, sin duda, hay que reconocer una influencia de su primer contacto con la comunidad de los médicos. Y esto es así porque aunque el padre murió siendo él un niño, él fue asignado a la tutela de un tío suyo, Próxeno, con el que vivió hasta la edad de 17 o 18 añejos, en que es mandado a Atenas; pues bien, Próxeno es también médico, también pertenece al ámbito de los Asclepiadas, aunque no nos consta que tenga una actividad médica en el mismo sentido que el padre -podía ser un funcionario ya que la comunidad de médicos tenía a su servicio funcionarios, administrativos,...- pero lo que sí nos consta, en definitiva, es que toda la niñez y una buena parte de la adolescencia de Aristóteles la ha pasado en este medio extraordinariamente cercano a ideales científicos de carácter empirista, de carácter manipulador de la naturaleza. Así que no se puede trivializar sobre este asunto; todas estas imágenes de la niñez quedan muy grabadas y desde luego en ellas podemos encontrar alguna explicación, si bien que puramente ocasional o circunstancial del talante investigador de Aristóteles.

En cualquier caso, y esto es lo que importa, el primer dato que tenemos conocido y de gran importancia para la vida de Aristóteles es que en el 367 marcha a Atenas a estudiar. El hecho de que un muchacho de una región tan lejana como la Macedonia realice este viaje implica que Aristóteles pertenece a una familia pudiente; el padre le había dejado una fuerte herencia, el tutor la gobierna, y con cargo a esa herencia el chico va a estudiar al Oxford de la época que es Atenas.

Nuestros datos son aquí un poco confusos; desde luego parece acreditado que la llegada de Aristóteles a Atenas es el 367 pero no estamos seguros de si va directamente a la Academia platónica. Dos fuentes distintas, una muy poco apreciable y otra de gran interés indican que antes de llegar a la Academia, Aristóteles dio clase en el círculo de Isócrates. Y este dato, no comprobado, es sin embargo precioso para nosotros. Porque, si efectivamente Aristóteles llegó a la Academia por rechazo de la enseñanza retórica isocrática eso indicará la razón de su interés máximo en los primeros años de vida académica fuera la retórica, el juicio a la retórica, lo explicaría perfectamente.

Si no es así, en cualquier caso estos primeros años de formación muestran que la retórica era el gran tema en cuestión en la Academia de aquel momento. De manera que, siguiendo una y otra hipótesis se explica en ambas el interés de Aristóteles por trazar, como primer elemento de su preocupación filosófica, una frontera bien definida entre filosofía y retórica, entre educación filosófica y educación ciudadana no filosófica. De todos modos, lo que sí es cierto es que como mucho al año de estar en Atenas ya está instalado en la Academia, donde entra en un momento en que no está Platón. Platón está en su tercer viaje a Sicilia. Él entra de la mano de Eudoxo, el mandamás en la Academia, el *escoliarca* de la Academia, por consiguiente el que la dirige. Eudoxo es fundamentalmente un matemático; andando el tiempo la orientación matemática será la que predomine en la Academia; y que Aristóteles tuvo una formación intensamente matemática en sus primeros años, eso está hoy demostrado a través no sólo del análisis de sus obras sino también por ciertas fuentes que lo declaran. De manera que la primera formación de Aristóteles al llegar a la Academia es la que le brinda la matemática de Eudoxo y eso dejará una impronta importante en su obra. Eudoxo se fija rápidamente en ese mozalbete, es raramente culto e inteligente para su edad; en muy pocos años, por comparación con otros discípulos, se le llama ya *noús*, es decir cabeza (inteligencia), ese es el mote que se le pone, y otro mote del que nos habla Diodoro es “el lector”. Este segundo mote es más importante que el primero; ¿qué quiere decir “el lector”? La anécdota no es trivial: lector es aquél alumno aventajado de los últimos cursos, que en la clase lee el texto que el profesor se va a poner a comentar en el aula; esa función siempre la hace aquél que ya tiene mayor confianza de su profesor, es decir, el primero de la clase, el más listo.

Cómo son las clases en la Academia, cuáles son las cosas que allí se ventilan. Por las mañanas en la Academia se daban clases teóricas. Se levantaban tempranito, hacían abluciones, y toda una serie de cosas que nos hacen pensar en que los ritos, casi religiosos, tenían importancia en la vida de la Academia (la filosofía como una cofradía casi religiosa); y después, toda la mañana se la pasaban dando clases teóricas. Éstas estaban fundamentalmente basadas en la matemática y la geometría indistinguibles en ese momento y en otras disciplinas entre las que debían ser importantes aquellas que remiten a la lógica. Ya sabéis que Platón no crea, en sus escritos al menos, una lógica en el sentido en que luego hablará de ella Aristóteles, pero eso es por la trampa que nos proporciona el hecho de que de Platón sólo conocemos la obra exotérica, la obra publicada; sin duda en la praxis de la Academia sí tenían importancia los desarrollos minuciosos de las posibilidades argumentativas de la dialéctica, y desde luego los Tópicos de Aristóteles, esa obra muy primeriza, muy juvenil de Aristóteles, es una obra que se explica fácilmente por las discusiones que en la propia Academia debía haber sobre el alcance mismo de la dialéctica.

Después, a una determinada hora, los estudiantes comen y entonces comienzan las clases prácticas al atardecer. Y en esas clases prácticas lo que se producen son debates libres entre profesor y alumnos sobre un tema que se saca a colación.

Las clases teóricas se producen siempre de la misma manera: el profesor trae un texto y el lector, el listo de la clase lee ese texto y entonces el profesor introduce comentarios, *hypokémata*, a ese texto leído. Eso explica mucho del estilo del Aristóteles que nosotros conocemos, lo suyo son apuntes pero no como se creyó en algún momento apuntes de alumnos sino los apuntes que el profesor pone al servicio de la clase para que sirvan de pie a los *hypokémata*, a los comentarios que el profesor hace verbalmente. Generalmente en las clases teóricas el alumno no interviene, escucha, que es lo que debe hacer, y en cambio interviene ya más relajadamente en los debates de la tarde. Pues bien, los debates de la tarde tienen una orientación completamente práctica: son debates sobre la *paideía*, sobre el modo como se debe educar al ciudadano, al joven; sobre las formas como la filosofía puede servir de acicate a esa educación. Y por eso en los cursos de la tarde tiene una enorme importancia el debate con la retórica. En la primera Academia ha sido el debate con la

sofística el fundamental; en el momento que entra Aristóteles -lo he dicho ya- el debate está siendo con los isocráticos, con los panhelenistas, que se entregan a una retórica relajada, moderada.

Pues bien, esto explica perfectamente lo que ocurre en la vida de Aristóteles; como veis no implica ninguna originalidad suya, ni mucho menos una rebaja, un relajamiento de los intereses teóricos de Aristóteles con respecto a los intereses platónicos. En efecto, la primera obra que escribe Aristóteles de la que tenemos noticia es un diálogo a la manera platónica, cuyo objeto, cuyo tema es la educación y concretamente la retórica. Esta obra se llamaba el Grilo; y Grilo era el hijo del Jenofonte estratega -nada que ver con el Jenofonte escrito- personaje de una gran importancia en ese momento y que tiene el poder real en Atenas.

Jenofonte es el que ha promovido, precisamente, la alianza con Esparta que ha hecho posible la deposición de la rivalidad y la paz del Rey. Jenofonte es un personaje, por tanto, favorable al establecimiento de un *statu quo* definitivo y a la evitación de las guerras. Por lo tanto, este Jenofonte inicia una política agresiva contra todas aquellas comunidades díscolas que no quieren, no aceptan el *statu quo* producido por la paz de Antálcides. Y efectivamente, eso son ciertas comunidades corintias; de manera que en un momento dado Atenas declara la guerra a Corinto, a quien derrota estrepitosamente en Mantinea. Lo que pasa es que en Mantinea, Grilo, el hijo de Jenofonte, muere; es un jovencuelo de sólo 19 años, en el que se han depositado grandes esperanzas por parte de la comunidad ateniense. Lo tiene todo: es hijo del poderoso, él mismo tiene buen trato, parece ser que estaba adornado de las mayores virtudes, la física entre ellas,... La muerte de Grilo provoca una especie de tristeza colectiva en Atenas, que los retóricos aprovechan para hacer elogios fúnebres, bajo los cuales es difícil no darse cuenta que son elogios indirectos al padre que es el que tiene el poder. Elogian al hijo pero es para congraciarse con el padre. Pues bien, el diálogo Grilo, que en ese momento escribe Aristóteles, es un diálogo que, primero, reproduce la doctrina sobre la retórica de Platón, concretamente lo que leemos en el Gorgias y en el Fedro, seguramente una mezcla de argumentos de ambos, donde fundamentalmente se mantienen estas dos tesis cohesionadas entre sí: primero, la retórica es un falso saber, en realidad es sólo un instrumento de adulación política. Claro la ocasión se la brindaban a este Aristóteles jovencillo y él la ha aprovechado: desenmascara a los isocráticos que escriben epitafios de Grilo pero en realidad lo que están haciendo es elogios implícitos del poderoso; la retórica no es un saber pero si lo fuera es un instrumento al servicio del poder. Y este dato concreto, la retórica al servicio del poder, inaugura la crítica de Platón a la retórica de Isócrates, en general a esta sofística relajada. Si es un instrumento al servicio del poder, entonces la retórica carece de moralidad; el saber retórico es un saber inmoral puesto que lo único que proporciona son argumentos eficaces, útiles, y como la moralidad se mide por la intención de los hombres, si el saber no controla esas intenciones, es decir, si no hay un criterio que elimine esas intenciones perversas o incluso cualquier intención, si el saber no es autónomo en sus caracteres epistémicos, si el saber no se pone al margen pues del bien y el mal, ese saber no puede pretender servir para la educación de Grecia.

De manera que, las tesis desarrolladas en el Grilo implican que Aristóteles ya desde su primera juventud ha tenido como especial motivo de su preocupación teórica la *paideía*, y la educación precisamente en el contexto de la política, de la ciudadanía en la *polis* (ciudad), y que ha hecho una apuesta decidida y definida por los ideales filosóficos. El Grilo -del que han quedado un par de frases, pero que podemos reconstruir por un par de fuentes que ahora no vienen al caso- inmediatamente después de esta tesis crítica: la retórica no es más que un útil al servicio del poder, la verdadera sabiduría ha de ponerse al margen de las intenciones de los hombres, apunta una segunda tesis: ese saber capaz de ponerse al margen de las intenciones es la filosofía.

Por tanto la primera parte del argumento es típicamente platónica, ahí vemos el mundo de Gorgias: la retórica no es más que una cosmética, dicen Platón y Gorgias, es un instrumento al servicio del poderoso contesta a Trasímaco y a Polo el Sócrates platónico; es una tesis pues propia de la Academia. Sin embargo, el segundo argumento ya implica un posicionamiento propio y original frente a la Academia y este es por consiguiente el que nos interesa. Claro, lo que decía Platón respecto a este problema de la educación es que la educación debía estar presidida por la moralidad. En la medida que la retórica puede tener fines inmorales no puede ser un instrumento al servicio de la educación. Por lo tanto, la filosofía es un instrumento al servicio de la educación, es la verdadera educación porque la filosofía contiene la moralidad es capaz de definir lo bueno y lo malo. ¿Qué es lo que está diciendo Aristóteles ya desde el Grilo? La *epistème* (ciencia) carece de toda relación al bien y al mal, no es -como ha dicho Platón- algo en lo que quedan introducidas las condiciones de la moralidad; la ciencia es neutra con respecto a toda moral. Aristóteles va a potenciar y a desarrollar infinitamente esta idea en el curso de su vida que está ya en los orígenes mismos de su conocimiento, esta idea va a tener una trascendencia histórica difícil de exagerar: la noción de una ciencia que está sobrepuesta al concepto del bien y del mal, la noción de una ciencia que no contiene, para evitar el mal, alusión alguna al bien. Todavía Platón ha querido hacer de la ciencia un instrumento del *êthos* moral y ha dicho: la ciencia es aquel saber que debe darnos las condiciones que definen al bien y que, por consiguiente, a partir de ahí, sea posible organizar una educación filosófica. Aristóteles dice: la retórica nos sirve porque en ella hay la posibilidad de que se introduzcan malas intenciones, intenciones perversas, dominio, por lo tanto la ciencia debe ponerse en un plano en el que no tenga ningún interés, ninguna posibilidad de influencia las intenciones de cualquier clase.

La ciencia está al margen de la moral, ella es neutral, ella tiene la posibilidad de remitir objetivamente a lo objetivo. Claro que para eso se necesita contar con unas proposiciones o con unos enunciados en los que toda referencia al mundo subjetivo, al mundo de la intencionalidad humana, quede limitada. Y esto no aparece en Platón; éste sigue manteniendo la idea socrática del sabio que es bueno. En una relación, ciertamente no tan marcada como en Sócrates, de identidad entre la bondad y el conocimiento pero en la que sin embargo se sigue manteniendo la conexión estricta entre el conocimiento como condición de posibilidad de la bondad, el conocimiento sin el cual no se puede ser bueno, aunque el sabio pueda ser malo. Lo que Aristóteles propone ahora es que existe la posibilidad de ejercer el conocimiento con un tipo de enunciados del que se ha abstraído, eliminado enteramente toda referencia a la intención.

Si hablar se dice *themí* en griego *apothemí* sería un hablar que extrae, un hablar extrayente y lo que inmediatamente preocupa a Aristóteles, inmediatamente después de la publicación del Grilo, es encontrar ese tipo de lenguaje, ese tipo de enunciados del que se pueda extraer eliminar y separar toda referencia a la moralidad que sea, pues, un *lógos* pero *apofantico*, un *lógos* sin subjetividad alguna, un *lógos* que traduce objetivamente lo objetivo y, por lo tanto, que suspende desde el principio toda referencia a la intención, bondad o maldad, de los hombres.

De manera que, como veis, en los primeros años de los estudios de Aristóteles, cuando ya ha empezado a ser un hombre con el que se cuenta, empieza a funcionar el problema de la lógica, del órgano, del instrumento del saber, como un problema central; ahora bien los lógicos que normalmente son gente muy ignorante, al menos respecto de los conocimientos de historia de la filosofía, malinterpretan este hecho cuando piensan que en él no hay posiciones históricas definidas. El nacimiento de un discurso lógico, por tanto, de un metadiscurso no surge de condiciones inmanentes a la *epistème*, nace más bien de definiciones de aquél que quiere saber, que quiere interrogarse sobre la posibilidad de obtener un discurso del que queden excluidas las referencias a la intencionalidad humana. Y por eso, la primera distinción que hay que hacer es entre aquellos saberes

que convienen que reservan al *lógos* tal cual él es el *lógos* humano con sus pasiones, sus afectos, sus intenciones, de aquel otro saber capaz de excluir toda subjetividad y convertirla en discurso objetivo, *apofántico*; la distinción, por tanto, entre *lógos* y *lógos apofantikós*. Corresponde al *lógos*, al *lógos* como discurso humano, que mantiene todas las características del lenguaje, todos aquellos saberes en los que se encierra la persuasión o la comunicación artística; corresponde al *lógos* del hombre corriente y de su lenguaje ordinario, la retórica y la poética. Mientras que con relación a la retórica y a la poética nosotros podemos proponer otro tipo de saberes que se basen en enunciados nuevos, en los que precisamente lo que se ha suprimido es toda referencia a esa subjetividad, y estos saberes son los que corresponden, en efecto, a la matemática, en primer lugar y a la física, en segundo lugar.

La ética ¿dónde quedará?, evidentemente del lado del *lógos* que no puede prescindir de la subjetividad humana; también pertenecerá a esa forma de enunciados, la política, mientras que a estas ciencias teóricas que hablan en un lenguaje raro no humano, del que se han quitado los elementos humanos, no le corresponderá ninguna de las prácticas que conducen la vida de los hombres. Con lo cual, la situación de Aristóteles inmediatamente después de escribir el *Grilo* es la de una fuerte discusión con Platón -y eso es lo importante. El poder mantener el ideal de la filosofía frente a Isócrates ha llevado a Aristóteles a comprender, simultáneamente, que no se puede mantener el ideal de Platón. El defender a la filosofía va a ser ahora una cuestión que sólo cobrará sentido desde el punto de vista de superar el ideal básico de la filosofía de Platón, y por eso, la vida de Aristóteles cobra desde este mismo instante una conciencia definitiva sobre cuál tiene que ser su trayectoria intelectual: tendrá que hacer la crítica de Platón por amor de la filosofía, tendrá que ser precisamente antiplatónico para poder ser filósofo; y lo que se encierra aquí es, en efecto, una crisis del ideal científico, omnicomprendivo de la *epistéme* platónica. Ésta ha creído, en efecto, que puede dirigir no sólo los asuntos teóricos sino también y en el mismo plano, los asuntos prácticos, que la ética puede ser tan científica como la física o como la matemática. Que puede, pues, hablarse de una científicidad de la conducta moral, de la misma manera que se puede hablar de una científicidad de las leyes que rigen la física.

REVISIÓN DEL LÓGOS:

Lo que experimentamos desde el primer momento que nos acercamos a la vida de Aristóteles es precisamente una crisis de este ideal dialéctico. Crisis de la dialéctica, en todos aquellos elementos en los que nosotros tenemos que dejar intactas las intenciones humanas, su capacidad para ejercer el bien y el mal; y esos son los que corresponden precisamente a la ética y la política, de las que no podemos hacer una ciencia estricta. ¿Qué es lo que lo impide? El carácter contingente, libre que introduce la subjetividad en los enunciados, en el lenguaje. Y todo eso no es susceptible ya de ser tratado en el plano científico en el que quería Platón. Si nosotros queremos realmente tratarlo en ese plano científico exigido por Platón, tenemos precisamente que prescindir de aquello que es muestra de contingencia o muestra de libertad, aquello que introduce la subjetividad o la intencionalidad del que habla. Sí pero cuando hacemos eso, hemos deshecho inmediatamente el mundo humano. Cuando cumplimos esa condición lo que hemos iniciado es un camino sin retorno; no podemos después volver al mundo. Por lo tanto, lo que se impone a Aristóteles como una obligación de su formación en la Academia, es la discusión con Platón en el doble terreno de una parte, de criticar las posiciones de una dialéctica científica y de otra parte sobre cuál es la manera de encontrar la otra forma de la *epistémé* que ha de corresponder a ese mundo partido en dos, a ese mundo en el que la libertad y la contingencia introducen un hiato insalvable.

Por eso el siguiente esfuerzo de Aristóteles en la Academia será el de buscar qué tipo de lógica corresponde a estas cuestiones, cómo por el hecho de que no podemos mantener el ideal científico extremo de Platón, podemos sin embargo racionalizar la ética y la política. Este es el problema en el que se debate el Aristóteles de la Academia y en el que se genera casi completamente la genealogía de su pensamiento.

Y, en efecto, inmediatamente después de la publicación del Grilo, Aristóteles se embarca en un doble proyecto: por una parte, el mantener una *paideía* filosófica frente a la *paideía* retórica (sin duda, las consecuencias del Grilo han sido que Aristóteles ha obtenido un fuerte éxito en la Academia, tanto que se le ha ofrecido una cátedra, se le ha ofrecido la posibilidad de ser docente; pues bien, aquella docencia de la que se hace cargo es precisamente la de retórica filosófica: por tanto, su primera preocupación es la de aclarar cuál es esa *paideía* filosófica frente a la retórica, cómo se puede crear una retórica filosófica; y a ella corresponde la segunda de las obras de Aristóteles que conocemos: el curso de retórica, la *téchne retoriké alfa*, de que nos habla el catálogo de Diógenes Laercio y que, sin duda, está representada en nuestra retórica actual de alguna forma). Aquí de lo que se trata, en efecto, es de determinar cuál es la *paideía* filosófica frente a la *paideía* isocrática, pero en realidad este problema es ya indistinguible de este otro: cuál es la lógica que corresponde a los argumentos en los que no se puede prescindir del elemento subjetivo de la intencionalidades del que habla, cuál es la lógica que corresponde a un *lógos* que él mismo es *pathétikos* o *éthikos*, es decir que él mismo es moral, pasional o afectivo, que él mismo pone por mor de la libertad y, desde luego, por causa de la contingencia, condiciones que no pueden ser absorbidas enteramente por la ciencia. Y eso es lo que encontramos, en efecto, en Tópicos.

De manera que el curso de retórica que hemos perdido o que está embutido en nuestra retórica actual en forma imposible de determinar y los Tópicos son las obras que muestran, en este periodo de la juventud más evidente de Aristóteles, los ideales de su formación y, desde luego, la génesis misma de su pensamiento.

Tópicos es una obra grande, por consiguiente, una obra que ha debido gestarse lentamente. Y para comprender la cual hay que comprender todavía un poco más el problema que introduce la

paideía filosófica cuando se ha prescindido del ideal cientifista de Platón. Claro, con el ideal cientifista de Platón en la mano la conducta se convierte en algo fácil desde el punto de vista teórico. Si yo puedo definir con exactitud cuál es el bien, desde ese momento no tengo más que determinar en forma de prescripciones legales las conductas que serán buenas a partir de ese momento. Si yo digo que el bien es **a** entonces estaré obligado a hacer **a** y estará condenado todo aquel que haga **b**. Sencillísimo.

Lo sencillo es además inevitable; si pudiendo tener pruebas de que la conducta **a** es la conducta virtuosa, si este que tengo aquí enfrente comete la conducta **b**, entonces está incumpliendo algo que es obligatorio y demostrativo, por tanto podemos cortarle la cabeza sin complejo de culpa alguno. Porque no es hombre, es monstruoso. Pero, claro está, cuando se ha renunciado a la posibilidad de que eso ocurra, es decir, cuando no podemos aplicar un lenguaje objetivo a estas cuestiones en las que interviene un elemento de pura posibilidad, de pura contingencia, de ejercicio positivo de la libertad, si no podemos hacer una ciencia demostrativa del bien y del mal, entonces lo que podemos es calcular cuáles conductas son probablemente mejores respecto de aquellas que son probablemente peores. Por lo tanto, en el mundo que no es enteramente objetivo, en el mundo en el que nosotros tenemos que conservar alguna forma de subjetividad, tenemos que meter de alguna manera el conocimiento de lo probable. Y está claro que esto nos acerca, de una manera que para Platón sería muy peligrosa, al mundo sofista. Porque está claro que si algo es solamente probable, eso quiere decir que no es verdad en términos absolutos, y si esto es así entonces será objeto de acuerdo, pacto, convención, discusión libre, estaremos entonces en el tipo de los *dissoi logoi*, en el tipo de los dos *lógos* enfrentados que finalmente toman decisiones meramente por acuerdo. Por lo tanto, el problema de Aristóteles es cómo mantener la estructura de probabilidad que ontológicamente corresponde a este mundo en el que se conserva la subjetividad, y sin embargo superar el nivel erístico, el nivel de la pura discusión en plano de igualdad entre las tesis probables. Eso es lo que se dilucida finalmente en Tópicos, en los modelos de argumentación lógica, de aquellos temas a los que no puede corresponder científicidad absoluta, por lo menos total. (Eso lo conseguimos cuando podemos asignar un coeficiente a la probabilidad; y esta es una solución genial que hace de la probabilidad una cuasi ciencia en el sentido platónico. Yo puedo mantener los ideales de la filosofía siempre que diga: hay una tesis más probable que otra, por tanto es obligatorio seguir esta porque funciona de una manera semejante a la verdad, *homoios te alethé*. No nos importa ahora el detalle de este asunto).

Lo que Tópicos desarrolla es precisamente la lógica del coeficiente mayor de probabilidad que permite permanecer en los ideales de la filosofía prescindiendo, sin embargo, de una ciencia de la ética y de la política. Pero claro está que cuando yo he descubierto la mayor probabilidad que asiste a una tesis con respecto a otra, sólo he hecho la mitad del camino, la otra es que, como no es una verdad que pueda proponer imperativamente en forma de ley, como yo no puedo decir, a la manera platónica, que si este no se comporta en la forma **a** que es la ciencia demostrativa, que le corten la cabeza, como siempre hay un margen posible puesto que es contingente, puesto que es libre a lo menos probable (había dos montones de dinero uno de 1000 y otro de 500, cogí el de 500, eso es bastante poco probable... pero y si es tonto y sí es verdad. No puedes asegurar completamente cuando operas con probabilidad); pues bien, como todo esto es así, a la determinación de una lógica del mayor coeficiente de probabilidad tiene que seguir un tipo de retórica, es decir, un tipo de persuasión también a la manera sofista, que persuade, sin embargo, no por la opinión con todas las opiniones en plano de igualdad, que persuade, por tanto, en el sentido de persuadir sobre la mayor probabilidad, en el sentido filosófico de lo que más se asemeja a la verdad pero que tiene por función, exclusivamente, la persuasión.

Por lo tanto, Aristóteles reintroduce en la Academia, precisamente para salvar a la filosofía, ideales rectificadas, modificados de la sofística. Y es evidente que produjo un impacto fuerte en el mundo de la Academia, hasta el punto que todo el periodo último de la permanencia de Aristóteles en este entorno es un periodo de controversias entre bandos. Platón en el final de su vida ya no era capaz de inclinarse por ninguno; tendió, sin embargo, a inclinarse más bien por los matemáticos, que eran los que de alguna forma desarrollaban más intensamente el ideal de su *epistéme*. Hay una ética matemática, eso es lo que dicen los herederos de Eudoxo y de la matemática. Mientras que otros, los que no por casualidad se llamaron *empeirikoi*, los empiricistas, se inclinaron más bien hacia esta posición cuyo jefe de filas era precisamente Aristóteles.

En la génesis del pensamiento aristotélico hay ya, inmanentemente a la propia formación de su pensamiento, un debate antiplatónico que se manifiesta precisamente por distinguir entre aquellas cuestiones que son objeto de ciencia y en las que se puede respetar la filosofía, de aquellas cuestiones que no siendo objeto de ciencia deben ser vigiladas, controladas, tuteladas por la filosofía; y sin duda, Aristóteles entiende que de esa manera se oponía a Isócrates, de hecho en las clases del curso de retórica era tradicional en él empezar todas las clases de la misma manera: “es indigno dejar hablar a Isócrates”, que es la cita de un verso de Eurípides, para inmediatamente señalar en qué forma se puede acuñar todavía el ideal de la educación filosófica en un mundo en el que, sin embargo, se ha renunciado ya a una posición fuerte, estricta, dogmática del mundo platónico, en que se ha renunciado ya a que la filosofía absorba la totalidad de lo real. Por lo tanto, la propia preferencia de Tópicos sobre cualesquiera otras lógicas -posteriormente desarrollará la lógica que corresponde al mundo de la *epistéme*- el que Aristóteles comience precisamente por determinar los argumentos de probabilidad es altamente significativo, por lo que se refiere a la comprensión de la génesis, de los grandes objetivos de su pensamiento; sobre todo ha tenido interés por llegar a diseñar una ética y una política que si no científica, al menos pueda ser la más razonable porque será, en consecuencia, aquella que tenga a su favor la mayor semejanza con la verdad. Dicho de otra manera, si no podemos hacer una praxis filosófica, hagamos al menos una praxis vigilada por la filosofía.

Otras actividades desarrolla en el periodo de la Academia pero éstas son las que ponen en marcha su pensamiento y éstas explican suficientemente la génesis del sistema aristotélico.

El análisis de los fragmentos que hemos conservado de la primera obra retórica de Aristóteles, el Grilo, que nos presenta un Aristóteles jovencillo, completamente identificado no ya sólo con los ideales de la Academia, sino también con los métodos platónicos, dio paso, como os señalé, a una profunda crisis en el pensamiento de Aristóteles, crisis que sólo se salda bajo la hipótesis de que es imposible mantener el ideal cientifista, necesarista en todos los elementos de la vida teórica. Dicho de otra manera, que no puede haber una ciencia de la conducta, y que, por lo tanto, las aspiraciones de la dialéctica tienen que ser rebajadas drásticamente.

Esta operación de rebajar drásticamente las aspiraciones de la dialéctica pasa, sin embargo, por una potenciación del propio ideal filosófico platónico, es decir, pasa por la determinación rigurosa de cuáles son las condiciones que ha de cumplir una ciencia, una *epistéme*. Toda vez que eso quede definido, y Aristóteles lo intenta ya por lo menos en las operaciones de demarcación del problema en los Tópicos, una vez que se ha determinado con todo rigor cuáles son las condiciones que debe cumplir la *epistéme*, precisamente por ello -de qué habla Platón cuando habla así, entusiásticamente-, el resultado es que una gran parte de las cuestiones que pueden ser planteadas, y desde luego todas las humanas, no caben en ese ideal de ciencia.

Precisamente una meditación aristotélica lleva a expulsar del reino platónico a una buena parte de las materias para las que Platón se veía en condiciones de dictar normas. Pero eso, lejos de llevar a Aristóteles a una dimisión en esa inmensa zona que queda fuera del ideal de la *epistéme*, a una dimisión metodológica de la capacidad de racionalización del hombre, lo que le lleva es a concebir

una especie de sustituto epistémico, de negativo de la *epistéme*, que sin poder cumplir completamente la rigurosidad exigida por la *epistéme*, sin embargo, se vea dirigida por el mismo afán de verdad que comprenden los ideales de la filosofía. Y esto es lo que significa ahora dialéctica en Aristóteles.

Epistéme es ciencia rigurosa pero en ella no caben muchas materias. Para estas materias, sin embargo, no hay ausencia de ciencia completamente; no hay puro enfrentamiento de opiniones; hay la posibilidad de reconvertir la dialéctica hacia una forma de teoría del conocimiento de lo probable, de epistemología de la probabilidad, que conlleva dos programas diferenciados. Los argumentos que son más probables y la técnica de argumentar y convencer acerca de su probabilidad; es decir, la dialéctica se estructura en dos programas paralelos: el programa de conocimiento de lo probable y el programa de la comunicación persuasiva de esa misma probabilidad.

Hasta ahora no hemos hecho más que establecer una de las secuencias problemáticas que se establecen en el interior de la Academia durante el discipulado de Aristóteles. El otro problema es el de los libros que componen la *Ética*, es decir, al de aquellos libros que hablan de las condiciones racionales bajo las que el hombre es feliz individualmente y buen ciudadano, colectiva o públicamente.

En efecto, nosotros sabemos que inmediatamente después de la publicación del Grilo, Aristóteles se interesó rápidamente por las cuestiones prácticas. Esto no os puede extrañar si os quitáis de la cabeza el Aristóteles escolástico, que está dominado por una jerarquía de saberes que comienza por la *Metafísica*, sigue con los *Lógicos*, primero los libros teóricos y en último término los libros prácticos, los *Éticos* y la *Política*. Esta es una visión de Aristóteles nacida directamente de la paloma del Espíritu Santo: un Aristóteles que desde el principio era ya sabio, por lo tanto, escribió todo en el orden lógico y sistemático. Lejos de esto, resulta fácil comprender, inmediatamente después de haber hecho una aceptación explícita de los ideales platónicos en el Grilo, por qué Aristóteles se preocupa de los libros prácticos. La razón es esta: porque la praxis era el corazón mismo del platonismo, porque todo el cientifismo platónico no era más que un largo recorrido para poder fundamentar una praxis política, científica, por lo tanto irrefutable de la que podría esperarse la felicidad del hombre. Interpretar el platonismo de otro modo es desconocer enteramente no sólo a Platón son también la historiografía platónica. El corazón de las preocupaciones de la Academia era cómo se puede plantear científicamente, a través de un largo rodeo, cómo es posible gobernar una ciudad conforme a los criterios de justicia objetiva. Esta es la cuestión.

Por lo tanto, se comprende bien que un discípulo de Platón como lo fue Aristóteles se haya ocupado fundamentalmente, desde sus mismos inicios, también de esta cuestión. La verdad es que la primera noticia que tenemos de una obra aristotélica posterior al Grilo, es decir, de un Aristóteles docente ya en la Academia en la que se habla de este problema, es la segunda en términos absolutos de las obras escritas por Aristóteles: el Eutidemo.

Eutidemo es también un diálogo, exactamente igual que el Grilo, en el que se toma también como modelo literario la obra de Platón, y que está escrito según todas nuestras noticias en el 353; es decir, en un periodo muy juvenil de la docencia aristotélica. Sabemos muy poco del Eutidemo ya que hemos conservado escasamente un par de fragmentos, sin embargo, esos fragmentos nos permiten suponer fundadamente, sobre todo partiendo de otras fuentes doxográficas, que el Eutidemo seguía los argumentos del Fedón platónico, y por consiguiente, podemos establecer fundadamente que el argumento del Eutidemo era principalmente sobre la inmortalidad del alma. Una noticia que nos transmite Polibio señala que en él Aristóteles pasaba revista a los mitos órficos tradicionales y que hacía una crítica de estos mitos, sin duda de raigambre pitagórica, que conectaban con la teoría de las ideas de Platón, entendidas éstas como números. Este es un dato precioso para la interpretación

del Eutidemo porque significa que en él Aristóteles se había hecho cargo ya de la última enseñanza platónica sobre las ideas.

Platón había tenido muchas dificultades en garantizar la solvencia de su doctrina cuando ésta era interpretada desde el punto de vista de los conceptos -una idea un concepto-, y que, para salvar las dificultades lógicas pero sobretodo ontológicas que la asimilación de la idea al concepto le proporcionaba -estas dificultades las podréis comprender con una sola indicación mía fácilmente: los conceptos dan también lugar a conceptos negativos, el bien no es más que la conversa del mal y la belleza de la fealdad, y por lo tanto era preciso pensar en una serie jerárquica de ideas unas positivas y otras negativas-, para evitar ese déficit ontológico que presentaba el problema de la pluralidad y fundamentalmente el problema del mal, Platón había hecho una reconversión de su sistema por virtud de la cual ahora presentaba las ideas como números, como números ontológicos, como números que de verdad están insitos en la realidad particular de los seres físicos. Pues bien, la indicación de que los argumentos del Eutidemo sobre la inmortalidad del alma implicaban una crítica de la doctrina órfica, es decir, pitagórica (teoría de los números), y que se conectaba con la teoría de las ideas concebidas como números de Platón, implica, desde luego sin ninguna duda, que el Eutidemo es un ejercicio, lo mismo que el Grilo, de identificación concreta con la metafísica y con la moral correspondiente con la ética subsiguiente de Platón.

Por tanto, la situación desde el punto de vista de la praxis, ese corazón de las actividades de la Academia es semejante al que vimos respecto de la metodología. Si el Eutidemo está escrito en el 353 y el Grilo está escrito en el 355-54, parece obvio que en los primeros años de la docencia de Aristóteles no hay ningún apartamiento respecto de la enseñanza platónica e incluso de la enseñanza del Platón que sigue vivo, que sigue escribiendo como pensador en activo.

Sin embargo, desde muy pronto, concretamente desde dos años después, con la aparición del Protréptico empieza a conmoverse el espíritu aristotélico y a notar dificultades en los planteamientos *práxicos, praxeológicos* de Platón.

PROTRÉPTICO:

Un par de indicaciones, antes que nada, sobre la propia historia del Protréptico. El Protréptico se daba por perdido, sólo teníamos dos noticias doxográficas, ni siquiera transliteración de la obra de Aristóteles, además anecdóticas, que lo único que mostraban es que, todavía en el s. IV, existía el libro del Protréptico, aún no se había perdido. Sin embargo, el siglo pasado, concretamente en 1861, dos filólogos alemanes descubrieron que en una obra del mismo nombre, escrita por Yámblico, había grandes diferencias entre unas partes y otras, y éstas eran de dos clases: unas de estilo (unas eran típicas del griego helenístico, de la “koiné” del s. II, mientras que otras partes eran de estilo típicamente aristotélico); y, por otra parte, se dieron cuenta de que había diferencias entre aquellos fragmentos en los que se escribía en “koiné”, las cuales eran comentarios de aquellas otras partes en las que el texto estaba escrito en lenguaje aristotélico, en ático del s. IV. Entonces determinaron que esas partes escritas en ático eran textos reales, citas literales del Protréptico aristotélico. Salvo por pequeñas discusiones, este punto de vista está hoy en día admitido, de manera que con el Protréptico nos encontramos con el primer escrito conservado en una cierta medida, desde luego superior (10.400 palabras, unos 10 folios nuestros), que se considera que es la obra de Aristóteles.

Pues bien, qué pasa con el Protréptico. Tenemos la extraordinaria fortuna de saber a quién iba dirigido, contra quién iba dirigido y cuáles fueron las circunstancias que promovieron la escritura del Protréptico. Son más o menos las siguientes: el libro estaba dirigido a Temistio y, por otra parte, los fragmentos que nosotros conservamos ahora se inician con una exhortación a Temistio. ¿Quién es este Temistio? Mentiría si dijera que lo sabemos al cien por cien, pero sí al 80%: un príncipe chipriota, que gobernaba un poco vicariamente, feudatariamente del gran príncipe Euágoras al que se dirige la Antídosis de Isócrates, uno de los discursos fundamentales de Isócrates, y en el que hace los mayores esfuerzos por designar los ideales de la *paideía* panhelénica que la propia escuela isocrática, heredera como ya sabemos de la sofística, confiaba en hacer posible por medio de los ideales de una reunificación de toda Grecia, conforme a un ideal específico de ciudadano y de político, que es el hombre prudente, que sabe tomar las decisiones adecuadas basándose en la experiencia que le proporciona la acumulación de cultura. El ideal del hombre isocrático es un ideal que recurrentemente aparecerá en la historia de Occidente, es decir, que el Estado debe ser gobernado por gentes, por élites que estén bien formadas; la escuela de retórica debía enseñar fundamentalmente eso: a ser un chico sensato, que sepa calcular (*logismós*) las posibilidades que tienes en tu mano obteniendo tu información de una experiencia basada en el aprendizaje cultural, en la gran cultura de la civilización griega. Por lo tanto, Isócrates concebía la preponderancia de una cultura: la griega; no se ocupaba de otra cosa y trataba de conseguir una especie de precipitado de la cultura que fuese compartible y común a toda Grecia, desde la cual se podrían crear élites capaces de dirigir el Estado.

El Protréptico está dirigido precisamente contra la Antídosis, es decir, es un nuevo escrito anti-isocrático, exactamente igual que lo era el Grilo. Contra los ideales, por consiguiente, de esta *paideía* de gentes sensatas, liberales, algo elitistas y bien formadas para tomar las decisiones correspondientes, a favor del tipo de *paideía* filosófica a la que se resume justamente la exhortación a Temistio. Todo el principio del Protréptico es esa exhortación: olvídate de ser sólo sensato, de calcular en cada momento lo que te conviene, y en su lugar haz una apuesta firme y decidida a favor de una ética, de una política que efectivamente tenga a su favor la verdad. Si haces eso entonces desembocarás necesariamente en la educación filosófica porque sólo la filosofía procura la verdad.

Este es, por consiguiente, el ambiente del Protréptico: de nuevo nos encontramos a un Aristóteles empeñado en una cruzada contra la *paideía* liberal isocrática, a favor de los ideales de la filosofía; y puesto que Euágoras, el gran mandamás del mundo chipriota, era el destinatario de los discursos de Isócrates, Aristóteles al remitir su escrito a un príncipe chipriota, quiere con ello llevar la pregunta al punto exacto donde esa polémica puede producirse. Temistio, en efecto, con toda probabilidad era príncipe de la familia real chipriota que, sin duda, había estudiado filosofía, estaría cercano a los círculos platónicos, y por consiguiente, podría contrarrestar, desde el punto de vista de la filosofía y concretamente de la Academia, la influencia de Isócrates sobre Euágoras, el rey de Chipre. El Protréptico es, de nuevo, un escrito polémico, cuyo principal depositario es la crítica de Isócrates.

Ahora bien, ¿qué nos cuenta el Protréptico? El análisis de la exhortación es ya muy indicativo de cuál es la posición de Aristóteles en ese momento (351), en el que se van a producir fallas, verdaderas crisis, que suponen otras tantas instancias de discusión con Platón; y también anuncian ya que exactamente igual que en el problema del método, ello va a tener lugar para salvaguardar su platonismo. Ante la imposibilidad de mantener esa desmesura platónica, completamente imposible y por lo tanto suicida, de extender el ideal rigorista de la necesidad y de la ciencia al orbe de la ética, pero, no obstante, para salvar el ideal filosófico es para lo que se determina inicialmente la escritura del Protréptico.

En la propia exhortación por la que comienza el escrito que hemos conservado, Aristóteles indica que hay dos sentidos de la palabra filosofía, de la actividad en que consiste la función de filosofar: uno es plantear la cuestión de si, absolutamente hablando, en aquella materia correspondiente se puede actuar o no filosóficamente, ¿hay cuestiones acerca de las cuales puede no filosofarse? ¿hay cuestiones para las cuales la filosofía es un instrumento inútil? Esto es lo primero que debe plantearse alguien que se dedique a la filosofía. Y lo segundo es: en qué consiste, supuesto que para determinadas materias cualesquiera se pueda filosofar, en qué consiste eso, el filosofar mismo.

Esta diferenciación propone ya un interrogante decisivo sobre la ética platónica. No os olvidéis que la ética platónica ha sido definida de una vez por todas en el Crátilo: allí cuando Platón señala las esencias o las ideas no son sólo de aplicación al cuerpo de nuestras proposiciones teóricas, sino que también en las esencias, las ideas lo son en el orden de las conductas. De manera que, igual que hay una lanzadera esencial -que es la que el artesano tiene en la cabeza cuando se pone a hacer su instrumento-, de igual manera que potenciando por peraltación este punto de vista llegamos a todas las ciencias por elevadas que sean, de la astronomía o de la física, de igual manera hay una ciencia de la praxis y que esas conductas esenciales han de ser de tal suerte, dice Platón: que no se alcen ni se depongan conforme al *pathos* de los hombres o a la pura voluntad. Es decir, hay conductas esenciales, por consiguiente, para un platónico estricto la pregunta sobre si hay materias acerca de las cuales tenga algo que decir la filosofía es una pregunta sin sentido; por supuesto que la hay, nada puede quedar al margen de ese ideal de científicidad, en el que quedan incluidas las artes teóricas, las artes tecnológicas y las artes prácticas.

La pregunta, pues, manifiesta ya una interrogación por parte de Aristóteles, interrogación que debía sonar escandalosamente a los oídos platónicos. Ahora bien, repuestos de esta impresión, la segunda produce todavía más perplejidad.

No sería necesario que Aristóteles se planteara la cuestión de qué significa filosofar si él fuera sencillamente, ya en este año 351, un discípulo de Platón, dispuesto a seguir enteramente su sistema. Por tanto, ya en la exhortación a Temistio nos encontramos con que el Protréptico supone un punto de inflexión crítica respecto del mundo platónico. Y esto contradice, en parte al menos, la tesis de Jaeger -tesis que yo mismo he seguido en alguna publicación mía de la que ahora me arrepiento-

según la cual el Protréptico sería un escrito él mismo completamente platónico. Un análisis más minucioso, más ponderativo del punto mismo de arranque del Protréptico, permite comprender que ya en él ha empezado la crisis que se va a hacer manifiesta en la Ética a Eudemo y en los libros VII y VIII de la *?*??

POLÍTICA Y COMUNIDAD: PERIODO ACADÉMICO:

Pero sigamos entonces ahora el hilo de la argumentación del Protréptico para ver en que forma se va separando Platón de Aristóteles y en que forma queda el problema establecido al término del diálogo.

En primer lugar, Aristóteles nos dice en esos fragmentos que el valor del filosofar, aquello por lo que se está preguntando lo es tanto para la vida teórica -cosa que no hay duda- como también para la vida práctica, por tanto, he aquí una tesis completamente platónica: la filosofía tiene un valor teórico pero también tiene un valor para la vida práctica, y la división de la vida práctica en ética del individuo y política, es decir, del ciudadano, tiene igualmente el sello platónico. A partir de ese momento Aristóteles dice que ese valor que tiene la filosofía para la vida teórica y práctica se manifiesta fundamentalmente en un tipo de conducta que define la del hombre feliz y buen ciudadano, y ese tipo de conducta es la vida contemplativa, es decir, la vida teórica. Por tanto, tenemos aquí un preludio de lo que será en todo caso la ética aristotélica: el ideal del sabio es el ideal de la vida contemplativa, el sabio es aquel que se limita a contemplar las esencias puras y, por consiguiente, que no se dedica a manipular otras cosas. El ideal del sabio es también el ideal ético por excelencia, el ideal del sabio lo expresa el *bios theoretikós*. Que también aquí nos encontramos con una tesis de cuño platónico no hay duda, también Platón en la República había señalado que sólo aquel que haya sido capaz de contemplar las ideas, *bios theoretikós* -indica Platón con el mismo término que Aristóteles-, sólo él está legitimado para gobernar la ciudad perfecta, porque sólo él tiene un conocimiento de las esencias, por tanto, sólo él puede reconstruir la justicia objetiva. Por tanto, como veis, tesis completamente platónicas hasta ahora.

Ahora bien, para argumentar esta tesis platónica, tanto en el punto de partida: la filosofía tiene que decir algo de la vida práctica, como en el punto de llegada: el ideal ético es el ideal científico, el del sabio contemplativo, para llegar a ese reconocimiento de tesis platónicas la argumentación que hace Aristóteles, sin embargo, se escapa. Esa argumentación pasa por varios puntos que voy ahora a detallar.

El primero es el de decirnos que para llegar a eso, a la vida contemplativa, la meta suprema del hombre es lograr una cierta virtud, una virtud de espíritu, más concretamente un *êthos* -y ya sabéis que *êthos* significa siempre un talante que implica una costumbre, un carácter hecho a base de acostumbrarse a hacerlo así y no de otras maneras-, pero resulta que eso que debe ser objeto de esa virtud espiritual no es la *epistême*, sino que es la sensatez, la *phrónesis*. Y esa palabra *phrónesis* es una palabra extraordinariamente cargada de significado porque es justamente la palabra utilizada por Isócrates para definir el ideal del político. El político es el que es prudente, sensato. Aristóteles, pues -fijaos que situación tan paradójica-, para salvaguardar los ideales de una filosofía, que tienen que decir algo de la vida práctica, que se consuman enteramente en la vida teórica, dice que no podemos apelar, sin embargo, a la *epistême* sino que tenemos que apelar -y hay que entender, liberándola de las manos de ese hijo de perra que es Isócrates- a la misma expresión, sin embargo, al mismo concepto que utiliza Isócrates: el hombre sensato.

Pues bien, en qué consiste ese hombre sensato. *Phrónesis* se traduce indistintamente por sensatez y prudencia, porque son las dos cosas: un hombre es capaz de ser razonable y por ello mismo no se arriesga. Para ello, dice Aristóteles, sólo en la sensatez hay la posibilidad de crear una

ciencia de lo justo. Dicho de otra manera, que las pretensiones platónicas de crear una ciencia de lo justo tienen que pasar necesariamente por un instrumento, menor desde el punto de vista epistémico, pero el único que puede salvarlas: ese instrumento menor es precisamente el de la sensatez.

Por lo tanto, la situación en que nos encontramos es que Aristóteles reconoce que hay un acceso al conocimiento de lo justo pero que ese acceso no es más que el que proporciona la sensatez. Pues bien, desde este punto de vista, se comprende ahora la argumentación de Aristóteles, que no va a ser después seguida por él en la Ética a Eutidemo donde va a dar una vuelta importante pero, sin embargo, fragua ya los instrumentos básicos que se van a repetir en todas las éticas de Aristóteles: para qué sirve la sensatez, para recuperar la ciencia de lo justo hasta donde esto sea posible. Pero como la ciencia de lo justo es imposible epistémicamente, lo que hará la sensatez es propiciar un camino indirecto: bajo qué vida, practicando qué ideal de vida podemos, en efecto, ser más felices y más justos. Fijaos, la rebaja es fundamental: no se trata de decir el objeto que busco, la justicia, y poder señalarlo, eso es imposible para la ciencia. Ya sabemos que para ella sólo puede haber aproximaciones probables y por ello mismo más persuasivas; pero yo, sin embargo, puedo escoger un camino paralelo que termine siendo convergente: yo puedo preguntarme, en efecto, no qué es lo justo sino en cuál de todos los modos de vida posibles hay encerrado mayor dosis de justicia. Es decir, altero sustantivamente los términos del problema, ya no me pregunto qué es lo justo sino cuál es la vida a la que puedo llamar más justa.

Dejemos por un momento esto, para decir solamente esto otro: lo que hace la sensatez no es responder a esta pregunta, la sensatez no tiene instrumentos para responder a esta pregunta. Desde el punto de vista de la sensatez muchas veces es más sensato cosas que son menos virtuosas (por ejemplo, hoy que está lloviendo y es el primer día de las vacaciones hubiese sido mucho más sensato quedarse en casa vagueando, pero es mucho menos virtuoso que escucharme a mí, no cabe duda). Por tanto, la sensatez no es una instancia epistémica tal que pueda, no ya responder a esta pregunta de la ciencia, pero tampoco a esta pregunta; qué es lo que hace la sensatez: cuando yo haya descrito los modos de vida y haya dicho un modo de vida es A, los cortesanos, otro modo de vida es B, los guerreros,... lo que me dirá la sensatez es cuál de estas vidas es más razonable elegir, cuál me produce menos perjuicios y más ventajas. Y ahora he dicho las palabras claves porque esas palabras están también tomadas, una vez más, de la tradición sofística e isocrática: lo que decide en la praxis no es la ciencia -eso no puede dar lugar más que a dictaduras atroces como es la historia del mundo, como uno te salga con la verdad por bandera no hay que dudarle un instante, detrás de él está la hoguera o el fusilamiento-, ese no puede ser el camino -ya sé que hay muchos nostálgicos porque qué otra cosa es querer tener la ciencia de lo justo, qué es ser Dios: la ética científica es la nostalgia de Dios, nostalgia que más se tiene cuanto más cientifista y materialista se es, son los más *theólogos* de todos... la diferencia es que yo me conformo, por qué, diría Aristóteles, porque soy sensato-; por tanto, la sensatez no responde por supuesto a esta pregunta pero tampoco responde a la segunda cuáles: son los modelos de vida; lo que permite es elegir el *êthos* conforme a un cálculo de ventajas e inconvenientes, a un cálculo de perjuicios y de virtudes.

Pues bien, el problema ahora se nos ha complicado porque tenemos que responder a dos cosas: en primer lugar, a la pregunta que corresponde a cuál es la vida más virtuosa y en segundo lugar, cuáles son los criterios de elección, esta última, la pregunta de la sensatez. Y eso conformará el acceso posible a la ética, un acceso que no es epistémico como decía el dictador de Platón pero que tampoco es erístico puesto que se fundamenta y se basa en la mayor probabilidad y la mayor capacidad de esa probabilidad para ejercer una mayor persuasión. Pues bien, cuál es la vida más virtuosa, esta es la pregunta que es conferida al conocimiento: ya que yo no puedo hacer ciencia de lo justo puedo, sin embargo, hacer antropología de la justicia; ya que yo no puedo decir qué es la idea de lo justo, puedo plantearme el conocimiento exhaustivo de las constituciones políticas, de las

politíai; o el conocimiento exhaustivo de los *êthe*, de los talentos civiles y empezar a sacar consecuencias, poner ejemplos históricos,... que es un camino latoso, que le vamos a hacer, que no nos lleva a la intuición pura del que está en la caverna y rompe -fijaos que todas las metáforas de Platón son metáforas del entusiasmo- la cadena y vuelve la cabeza -son tensiones dinámicas- queda ciego por el sol -fijaos, el índice de las metáforas poéticas son indicativas de experiencias que se consuman íntegramente en el momento en que se hacen...-, este camino es por el contrario mucho más proceloso y sobre todo no nos procura estos orgasmos filosóficos del *enthusiasmós*, tema éste que recogerá con mucha gracia Aristóteles en Ética a Eudemo- lo que aquí se nos dice es que para determinar cuál es la vida preferible lo primero que hay que hacer es tipificarla, describirla, topificarla y decir: el régimen monárquico, el régimen democrático,... y sus variantes y sus mezclas,... y ahora, el conocimiento empírico, histórico me dice cuáles han sido los defectos de cada uno de ellos,... hasta que yo tenga en mis manos un acopio de datos que pueden ser estrictamente llamados antropológicos, que no me procuran ninguna intuición definitiva y perfecta ni ningún teorema ante el que me quedo estupefacto, pero que me procura; sin embargo, los modelos sobre los que tiene que ejercerse la elección. La determinación de estos modelos constituye ya de suyo una distancia epistémica; porque como dice Aristóteles: si bien aquí no está lo justo, en todos y cada uno de ellos toma parte la justicia. (Hay dos caminos: que yo mire a esta chica y diga la mujer ideal y que quede sustituida enteramente por la idea de mujer -lo que ocurre cuando nos enamoramos locamente-, pero cabe otro camino y es que yo note en ella concretamente lo que en ella hay de mujer...). Por tanto no está desterrada la *epistéme* sino que se ha rebajado, ya no es *epistéme* de lo justo sino en la medida en que lo justo toma parte en los diferentes tipos que yo puedo aislar, describir y en último término coleccionar.

Una noticia de '??' llama al Aristóteles de esta época un “coleccionista de refranes”, es porque Aristóteles ya en la época de la Academia está haciendo colecciones de materiales físicos, zoológicos, botánicos, refranes, dichos populares, constituciones, para guardarlos en archivos y así poder estudiarlos y reducirlos a tres o cuatro tipos básicos, los cuales a su vez tienen cuatro o cinco variantes fundamentales... Cuando el conocimiento ha procurado esto, se halla en disposición de hacer un cálculo, un *logismós*, y esto es lo que nos dice, en efecto, el Protréptico: que la posesión de esa virtud que es la *phrónesis*, no es más que la capacidad de hacer *logismós*. Qué se calcula aquí, pues se empiezan a tomar variables y si se dice: “los atenienses son díscolos”, el sistema mejor no podrá ser una dictadura porque los callará y durará poco pero tampoco podrá ser una democracia excesivamente frágil porque sino no habrá quien los calle, más bien una democracia moderada porque -no dice que este sea el mejor régimen- es lo más adecuado a esta comunidad.

Por lo tanto, la situación en la que estamos en el análisis del Protréptico es la de reconocimiento de que la única manera de salvar una ética filosófica es la de encontrar un camino, *méthodos*, que permita la elección por razones bien acreditadas lógicamente entre lo que es útil y lo que es perjudicial, por lo tanto es un cálculo de utilidades. Y todo el ideal aristotélico del que ahora no se habla nada seguirá este camino. Cuando Aristóteles defina que el valor ético por excelencia es el término medio, sencillamente está haciendo un cálculo que tiene más ventajas y menos inconvenientes, no está diciendo que entre ser iracundo y ser completamente pasivo la *andreía*, el valor responsable, sea la virtud en sí, lo que está diciendo es que aquel que tiene el valor responsable siempre obtendrá mejores frutos que no el vago redomado ni el voluntarioso que rápido se lanza...

Toda la ética de Aristóteles va a continuar ya este camino que ahora vemos iniciarse en el Protréptico, el de una drástica rebaja, no de los ideales científicos, sino del objeto al que pueden ser dirigidos esos ideales.

Por lo demás, en fin, todo el resto del Protréptico se dirige ya hacia temas completamente platónicos: el que sigue la vida contemplativa no agrada a los hombres, se agrada a sí mismo y en

ese sentido es autárquico. La *autarkheia* del filósofo, es decir, del hombre teórico, es definida en términos de capacidad de no necesitar de otros; esto es además posible por vía de la educación filosófica, con lo que el Protréptico cierra el segundo de sus ciclos. Hay materias que pueden ser filosóficas; se puede vivir la filosofía.

Por tanto, en el Protréptico no hemos encontrado todavía una separación fuerte del mundo platónico, pero hemos visto en él ya los inicios, los atisbos del apartamiento del gran ideal cientifista, del gran motivo definido claramente en el Crátilo, según el cual conducirse éticamente es conducirse según una conducta esencial, que no esalzada ni depuesta según la voluntad de los hombres; ahora sabemos que conducirse éticamente es conducirse según un cálculo de probabilidades sobre lo provechoso y no provechoso pero no para quedarse ahí sino para poder juzgar a partir de ahí la mayor dosis de justicia y, por tanto, la verdad de los tipos humanos que pueden ser juzgados. Este punto de vista es el que se va a extremar en la Ética a Eudemo, lo siguiente que escribe Aristóteles en el terreno de la praxis todavía en el interior de la Academia platónica, donde la crítica al platonismo adopta ya unos tonos completamente radicales, y donde sin embargo, esa crítica radical está hecha desde una base que se refiere a sí misma con la siguiente expresión: “nosotros los platónicos”. De modo que no se debe olvidar nunca esa necesidad que siente Aristóteles de defender a la filosofía para lo cual es necesario corregir a Platón.

La ciencia no propone problemas porque sobre ella versa la identidad parmenídea entre el pensar y el ser. Este no es más que un postulado del filósofo, de la racionalidad del universo; pero supuesto ese postulado, los procesos deductivos de la razón, aquellos puntos a los que podemos llegar con la razón debemos suponer, en virtud del axioma, del isomorfismo entre lógica y realidad, entre pensamiento y realidad, que se cumplen enteramente en la naturaleza. Dicho de otra manera, un programa ontológico no ofrece dificultades internas, ofrece las dificultades correspondientes a hallar el mejor programa, que no sea susceptible de crítica,... pero desde el punto de vista de los principios mismos no ofrece dificultad porque no se trata nada más que de consumir el axioma que pone en marcha la filosofía entera, es decir, la de la identidad de pensamiento-ser. La apuesta -que en Platón cobra el carácter de una apuesta estética- a favor de que el mundo es racional. Los problemas surgen cuando esa identidad no puede ser sostenida, y por eso los problemas para Platón habían sido, ya en su origen, los problemas que generaba la política y la ética: cómo es posible la justicia, cómo es posible suspender las discusiones entre los hombres a favor del diseño de una ética científica ante la que todo el mundo tenga que rendirse, cómo es posible que en la ética -como lo dice el Crátilo- no tengamos que hablar de probabilidades ni de opiniones sino que lo que quede determinado como lo justo no sea alzado ni depuesto por la voluntad de los hombres.

Este es de nuevo el problema que plantea Aristóteles. Una vez más el Aristóteles que ha hecho notar que toda la aspiración epistémica de Platón sólo vale para aquellos objetos que idealmente cumplen el sistema deductivo, los silogismos -razonamientos por deducción-; a partir de ahí el problema vuelve a ser cómo podemos realizar una práctica que sea éticamente justa y políticamente adecuada. Y este problema va cobrando en el pensamiento de Aristóteles cada vez más intensidad, de suerte que, de igual manera que concibe todo un largo libro (son 8, en realidad) acerca del razonamiento por probabilidad, sus finalidades de investigación se centran ciertamente en el diseño de una ética.

Del Protréptico podemos señalar cuál es la base problemática que pone en marcha el pensamiento de Platón. Esta base problemática es doble: una, si efectivamente cabe hacer ciencia de la práctica, y dos, si la filosofía cumple ese requisito. Dicho de otra manera, si efectivamente hay alguna forma de atacar aquellos escurridizos objetos que se pueden incumplir, que no son necesarios desde el punto de vista ontológico, y que, sin embargo, deben implicar una obligación tan fuerte como la que proponen las leyes de la física; por decirlo de una manera más intuitiva, esta chica

puede incumplir enteramente un código de valores éticos, su incumplimiento demuestra que las leyes de la ética no son necesarias en el sentido en que lo son las leyes de la física (uno arroja una tiza por la ventana y esta cae inexorablemente), sin embargo, ella puede decir “yo no cumplo la ley” y no pasa nada... cómo se puede sostener en virtud de esta diferencia ontológica de las acciones, cómo se puede sostener sin embargo que hay una necesidad en esa ley que ella incumple, cómo podemos atacar, para salvar en todo caso un cierto grado de *epistéme*, los objetos éticos. Podemos hacerlo si prescindimos enteramente de una epistemización generalizada, del programa máximo de Platón, del hecho de que nos sea posible hacer una ciencia de lo justo, y si por el contrario sustituimos ese programa por otro que, sin embargo, sigue conteniendo el conocimiento, en el que es sustituido lo justo por lo que hay de más o menos justo en las conductas que pueden ser objetivadas, observadas, y en lo que hay de más o menos justo en lo que tienen parte de justicia las diferentes constituciones políticas. Por tanto, en esos términos es en los únicos que se puede promover una investigación ética que tenga a su favor el concepto de lo racional, que no sea una mera erística a la manera sofística, un puro cálculo según la oportunidad del bien para cada ocasión, en donde el “cada ocasión” pueda ser sustituido por un conocimiento de carácter general.

Con esto no hemos hecho más que trazar la primera parte del problema: Aristóteles sostiene, pues, que es posible salvar el concepto de *epistéme* bien que relajadamente, con tal que se sustituya el conocimiento de lo justo en general, por el de las prácticas de la justicia en las conductas observables sea de los hombres particulares sea de los hombres colectivos, de las constituciones políticas. Y que este es un conocimiento hacedero, un conocimiento que supone la acumulación de conocimientos empíricos más el cálculo de los beneficios y perjuicios que, en términos generales, y con independencia de la ocasión, del *kairós*, se sigue de ellos.

Ahora bien, Aristóteles plantea, en segundo lugar, si la filosofía puede ser el final, el modelo, el objetivo de esa ética así considerada. Es decir, si de todas las conductas o modelos que hemos estudiado en la ética particular, si una vez analizados estos casos podemos recomponer la definición de lo justo, y no al revés, se trata ahora de saber si este análisis lo cumple la filosofía. Si como pretendía Platón, la filosofía es la vida ideal, la vida más justa, y por lo tanto la que debe gobernar las ciudades. No ya por motivos de seguridad en la científicidad -la filosofía define lo justo, por tanto eso justo simultáneamente domina en la conducta de los hombres y gobierna las ciudades-; si no por otros motivos, podemos con todo salvar el ideal platónico: de todos los posibles *êthe* del hombre, el que mejor cumple los valores verosímiles de lo justo es la filosofía y, por lo tanto, de todos los regímenes posibles, el que mejor establece una *paideía* ciudadana es también la filosofía.

El Protréptico se desenvuelve a partir de este momento en términos casi estrictamente platónicos, y como esto ocupa la mayor parte de los fragmentos que hemos conservado, el Protréptico no da la imagen de haber roto todavía con Platón. En efecto, el Protréptico es un texto en el que la ruptura con Platón es mínima, lo que ha hecho son sutiles variaciones en el punto de partida; sin embargo, Aristóteles no pone en cuestión ninguna de estas dos cuestiones: que la filosofía es el mejor *êthos*, de modo que el filósofo es el virtuoso, y que por lo tanto, la filosofía es la mejor *politéia*. La mejor constitución sería la que objetivase en principios normativos los principios de vida del filósofo. No hay ninguna distinción en el Protréptico respecto de estos grandes ideales filosóficos de Platón, pero la pregunta única que nos queda por hacer es: cómo podemos desde esta variación metodológica y epistemológica seguir aceptando que hay unos valores, en cierto modo caracterizados por su universalidad y su inevitabilidad, e incluso univocidad, los valores de la filosofía que pueden ser recompuestos a partir de una *epistéme* relativa. Pues bien, la solución que aparece en el Protréptico es la de que esto es así cuando, y sólo en ese caso, el análisis empírico de las formas del *êthos* y las formas de la *politéia* desembocan en un nivel de afirmación de principios. Y este es un punto de vista que no va a alterar Aristóteles nunca.

Para lo que sirve el conocimiento de los *êthos*, es para desarrollar una axiomática de los principios éticos que tendrá que ser pensada desde un doble punto de vista: en primer lugar, no tendrá a su favor una legitimación ontológica, estos principios, en todo caso, no están aquí -no los vimos antes de nacer cuando paseábamos pacíficamente montados en un carro alado-; sin embargo, que esto no sea posible, que no sean principios desde los que deducimos los *êthe* y las *politéiai*, no significa que no sean principios desde los que obtenemos, en forma que nos aseguran una no equivocidad, una estabilidad en el uso y conocimiento de esos principios porque son aceptados por todos. Esta es a fórmula que ahora sustituye al conocimiento innato de los principios. Y estos principios que todos aceptan y que nos vienen dados como culminación de una investigación empírica tienen, sin embargo, la misma fuerza cogente, obligatoria para nosotros, que si los obtuviéramos directamente de la cabeza de dios.

Es una ética, por consiguiente, sólo basada en la aceptación pública de un determinado orden de discusiones, y en el privilegio ontológico de una región del ser. Pero no pierde por ello absolutamente ninguna validez puesto que en sus fundamentos se cumple el carácter de ser principios que nos obligan.

Y a esto se llega a partir del conocimiento lógico que va seguido de prudencia... Lo que es evidente, es que en todas las conductas morales hay ciertos valores que se respetan (por ejemplo, el valor de la prioridad de la vida frente a los bienes, o el valor de la dignidad humana basada en la libertad). Como se dice gráficamente en un texto de Retórica: los poetas en la tragedia matan a los héroes pero no ha existido ningún poeta que considerase que iba a ser aceptado por el público el matar también el coro (en los tiempos que vivimos sí se considera normal matar al coro y a quien haga falta, bombardear,...). Estas normas tienen el carácter de principios universales, no en virtud del ser para nosotros imposible de acceder por vía científica, no en virtud de una objetividad de lo ético sino en virtud de unos principios que debe suponerse que son principios en general de la racionalidad humana. El punto de vista ha quedado, pues, completamente invertido respecto del punto de vista platónico. Platón piensa que hay ideas morales lo mismo que hay ideas de la física, que de igual manera que en el mundo ideal existe el árbol ideal, existe también, el bien, lo justo, la virtud; que la *andreía* tiene cara, por decirlo gráficamente. Y además es necesario porque, si en ese mundo ideal no hay una representación de las ideas que conforman el código de los valores, no hay deducción posible ni por lo tanto *epistéme* para toda la población. Ahora bien, “no hay” significa no más que esto: que ya que yo no puedo poner estos valores en los términos de una objetividad cósmica, entitativa en un mundo aparte, ya que yo no puedo contemplar lo justo general por abstracción como sí puedo contemplar el árbol ideal, no le falta sin embargo estabilidad ontológica simplemente porque está puesto en los principios que admite siempre toda razón. (Esta idea es la que llevará a Kant a hablar de una ética formal...).

Frente a una ética de rango ontológico, lo que enuncia el Protréptico es que es posible salvar el programa de la filosofía porque al menos podemos hablar de una universalidad de los motivos de la razón. Frente a una ética de los entes, de las ideas, una ética de los motivos universales que reconoce como tal la razón y para los que exige por lo tanto la aquiescencia universal. Aquiescencia que desde este momento puede ya ser determinada según grados: lo sensato es moverse siempre por ideales aceptados por todos y en casos de duda -desde una ética esencialista hay que ahorcar- existen criterios de rectificación racional que no invalidan los principios universales; también hay normas de la mayoría pero que sólo pueden ser exigidas por virtud de ese concepto mayoritario y no por razón esencial alguna, y si no al menos, principios aceptados por los más sabios. Y aquí es donde aparece el momento en el que se puede reintroducir la filosofía; porque, en efecto -este es el esquema final de la exhortación aristotélica en el Protréptico: el criterio de los más sabios-, a partir de ahora se pueden reconstruir una ética y una política que cumplan los valores de universalidad porque

podemos construir, no desvelar, principios que, en el mejor de los casos serán adoptados por todos y en el peor de los casos dispondrán al menos de la norma de los más sabios. Norma que deberá ser aceptada porque es una norma universal según la cual, cuando se discuten muchas cosas se lleva el problema a quien sabe de eso. Aristóteles dice: cuando yo puedo reconstruir unos principios universales he reconstruido con ello una ética en sentido fuerte, cuando no me tengo que animar por la idea de que una sociedad en la que mayoritariamente se deriven ciertos bienes y estos sean aceptados precisamente porque son los de la mayoría, una sociedad en la que se depongan las exigencias minoritarias, cumple los requisitos, y en el caso de un conflicto generalizado podemos acudir al criterio de los más sabios.

Ahora bien, la filosofía interviene en todos los niveles: es en efecto, aquel conocimiento que desvela la universalidad de los principios, que enuncia esos principios, esos enunciados son enunciados de conocimiento, de razón, y eso es el ideal de la filosofía; en el caso de una conflagración general habrá que acudir a los más sabios y éstos son los filósofos porque son aquellos que no practican un tipo de conocimiento interesado, sino en sí y por sí, puramente teórico; y en el caso de lo aceptable por la mayoría, eso tiene que ser sancionado por el conocimiento porque si la mayoría incumple aquellos principios que vienen dados por el conocimiento con ello estará no reconociendo a lo racional. Por lo tanto, dispondremos de un criterio de racionalidad tanto en las aceptaciones universales como criterio que descubre la razón, como en las aceptaciones mayoritarias como principios que sólo justifica la razón, como también en los criterios minoritarios pero que deben ser aceptados porque tienen a su favor la capacidad de acabar con los conflictos.

Por consiguiente, la filosofía expresa un *êthos* y una *paideía* que están en la cumbre de todas las costumbres, privadas y públicas, de los hombres. Aristóteles ha terminado diciendo lo mismo que Platón. La *paideía* isocrática, contra la que esto se dirige fundamentalmente, es de menor rango, y no se puede esperar de ella tantas consecuencias como de la *paideía* filosófica.

Y cuál es ese talante filosófico: el de una vida teórica. Ideal este que Aristóteles va a seguir manteniendo a lo largo de toda su vida y que culminará en las páginas verdaderamente sublimes de Ética a Nicómaco.

En realidad, el Protréptico no es más que una invitación a la juventud griega para que no sigan simplemente el ideal político de eficacia que propone Isócrates, sino que sigan el ideal exigente de la vida teórica, desde la cual se puede hacer crítica de los principios o aceptaciones de aquellos principios a los que corresponde propiamente la universalidad. Así, Aristóteles salva el ideal platónico, que de lo contrario se convertiría en un imposible o en una monstruosidad.

Bueno, pues estos problemas que ha generado el Protréptico pasan a ser desde luego en el mundo aristotélico el centro de sus preocupaciones, y podemos perseguirlos todavía en un tercer nivel de problemas: primero eran cuestiones de lógica y teoría de la ciencia, segundo, los problemas que genera y concita el mundo de la ética, y ahora hay que centrarse en el problema de la política.

Desgraciadamente del Político, que Aristóteles escribe simultáneamente al Protréptico (351-350), no poseemos información alguna; lo único que tenemos es una frase que dice: “la idea de bien es el criterio de toda conducta política”, y esto es como quien no dice nada porque esto es una idea estrictamente platónica. Sin embargo, si bien no hemos conservado el diálogo político de juventud de Aristóteles, en cambio tal como se nos presenta ese magma de escritos ordenados, que es actualmente la Política de Aristóteles, reconocemos -en la forma en que Andrónico nos la ha dado- un eco de las doctrinas políticas del Aristóteles de la Academia. El orden de lecturas en que ese segmento académico de la política se nos da es el siguiente: los libros más antiguos son los libros 2 y 3 (de la misma época en que escribió el Político, 350), por razones fáciles de dilucidar sabemos que los siguientes libros más antiguos son los libros 7 y 8 (libros que tienen entre sí un nexo de unión muy sencillo con el 2 y 3, de manera que algunos editores ha propuesto editar la Política en orden

distinto al de Andrónico; en España, la única edición bilingüe que editó Julián Marías y tradujo María Araujo, la versión de Estudios Constitucionales, sigue este criterio: 1, 2, 3, 7, 8, 4, 5, 6). Por tanto, podemos reconstruir a partir del año 351 una actividad aristotélica que está centrada por el diálogo perdido el Político, y que, por lo que se refiere a las clases y cursos dados por Aristóteles, debe estar reflejado en los libros 2, 3, 7, 8 y 1, que los corona a todos; y con ello realmente, podemos decir que nos es posible hablar sobre la política aristotélica.

La situación que encontramos aquí es bastante semejante, y lo es siquiera porque, en efecto, todo esto conforma un mundo compacto en el pensamiento aristotélico, a lo que hemos visto que ha sucedido con la crisis de la dialéctica y con los nuevos posicionamientos de la ética. Si para comprender estos libros pensamos de nuevo en los términos de la herencia platónica -de un Platón que está vivo y discutiendo-, el modo de plantear el problema de la política no es ni más ni menos que éste: el modo de determinar la constitución ideal, dice Platón; pero ésta no es sólo, en los términos platónicos, la constitución hacia la que deben tender las sociedades sino la que ya antes viene dada precisamente por la capacidad de situar el problema político en los términos del mundo de las ideas. (De una tipología del *êthos* podemos proponer objetivamente las consecuencias que se derivan para el plano colectivo; y como nosotros partimos de la base de que es posible una reconstrucción ideal en el plano ontológico de esos mismos *êthe*, podremos deducir por lo tanto, en términos estrictos de la dialéctica, la constitución ideal. Este es el camino que ha intentado seguir Platón, primero en República y después más matizadamente en Las Leyes -obra que le ocupó 20 de su vida...).

En definitiva, el modo como Aristóteles se enfrenta a la política es el de la determinación de la constitución justa; de igual manera que se ha enfrentado a la ética, según la determinación de la conducta justa; aquí el problema es cómo se puede determinar una *politéia* que sea justa (Cuando hablamos de *politéia* corremos el riesgo de pensarlo en los términos de la modernidad: la constitución es una especie de ley de leyes, es decir, un marco normativo que permite desarrollar en su seno normas positivas. Por lo tanto, la constitución en la modernidad es una norma positiva pero de primer rango en cuyo seno se crean otras normas positivas; la constitución es norma positiva y norma de normas. Pero en todo caso en las constituciones modernas es norma esencial el ser norma, y una constitución que fuera meras declaraciones generales no serviría para nada; por ejemplo la Constitución de Cádiz se puede criticar en su declaración de intenciones que sí valdría como constitución en sentido antiguo. Una constitución en este sentido no es una norma positiva que tiene el carácter a su vez de ser criterio de otras normas o de definición de principios para otras normas asimismo positivas. No hay una reducción legislatora en la idea de *politéia*, sino que la constitución es sobretodo un ideal de vida desde el que, en efecto, se pueden promulgar leyes concretas. Pero como es un ideal de vida, la *politéia* no es en sí misma solamente un texto normativo, sino que también es un texto ético, que opta por determinadas preferencias,.. es un documento superior al de una norma). Por ello, la pregunta platónica que va a encarar inmediatamente Aristóteles de cuál es la constitución ideal contiene muchas cuestiones que desde el punto de vista de las constituciones modernas no nos interesarían, por ejemplo cuestiones sobre cuál es el tipo de convivencia mejor, o cuál es el origen de la comunidad; problemas, actualmente, o bien de filosofía del derecho o bien de historia del derecho.

Habida cuenta de esta generalidad del problema, todo el problema de la búsqueda de una constitución ideal no puede ser planteado (Libro 1 de Política) en términos de una cientificidad platónica. Para Platón la comunidad era ella misma un hecho natural, Aristóteles niega esto. Dice que la comunidad tiene un estatuto de dos niveles, y así no puede ser matematizada, estos son: en cierto modo es natural, el hombre es un animal político, le corresponde por naturaleza el gregarismo, la comunidad puede ser descrita como natural en virtud de la animalidad del hombre; por otra parte

la sociedad es algo contingente: no hay un criterio universal que determine el modelo de organización de lo colectivo, hay que establecerlo según la conveniencia,..., no puede deducirse a partir de la naturaleza. [Es político todo hecho de reunión: la familia, el matrimonio,...]

Para acercarnos al problema tenemos que establecer otro nivel diferente a la *physis* y la convención. Este punto en que queda resuelta la ambivalencia entre naturaleza y contingencia es el punto en que se define al hombre como ser dotado de palabra, de *lógos*. Tener palabra es natural, pero en el nivel del *lógos* ¿palabra racional? Podemos superar lo que hay de contingente en la vida del hombre. Esto supone una aceptación del *lógos* como potencia humana. Se da cuenta de que el intento de solucionar el problema filosófico tiene como ámbito de posibilidad el modelo democrático. Esto es una superación completa de la Academia: el único medio de solucionar nuestros problemas es el diálogo. La función de la palabra es declarar “lo útil y lo perjudicial, lo justo y lo injusto”, es decir, en los discursos se expresan las relatividades de útil, perjudicial,..., pero en otro nivel se expresa si estas relatividades son unificables en función de la Racionalidad. El que tiene palabra es capaz de preguntarse por lo justo o injusto, útil o perjudicial,..., su hallazgo se convierte así en una posibilidad hallable. Precisamente porque el hombre tiene *lógos* y con él puede analizar las posibilidades contingentes, por eso puede hallar la utilidad y la justicia. Lo agible es lo que es dado al hombre hacer para reducir el campo de lo posible. El camino platónico de hacer política era reconocer primero la ciudad ideal y a partir de ella deducir las conductas de los hombres. Ahora lo propio de la política es, de entre lo posible, qué es lo que se impone como programa de acción a fin de obtener lo más útil y lo más justo propuesto por la razón y reconocido por la ciudad -Aristóteles introduce ya la democracia dentro de su pensamiento. Este reconocimiento depende de dos condiciones que establecerán lo agible: la concordia y el acuerdo, la concentración; instancias sin las cuales no es posible la política, porque no hay ciencia -definición- de lo justo, y eso hace necesario introducir elementos de la vida política. En la medida en que la concordia y el acuerdo son reconocidos por todos, conforman las leyes. La ley no es puesta en común, una instancia ajena al hombre que, sin embargo, conforma el *êthos*, el talante de los hombres; el *nómos* no precede al hombre, como en Platón. La ley es el resultado de la reducción de lo posible a lo agible en la medida en que entra la concordia y el acuerdo, y así el estatuto bifronte de la comunidad queda salvado por la acción del hombre. La política será una técnica que consistirá en la dotación a la sociedad de leyes. Platón había definido la política como una imitación de la vida mejor, Aristóteles la definirá como la “vida propia de la ciudad” -aquí acaban los libros académicos de la política.

ÉTICA:

La ética comenzará siendo una consecuencia de la política, Aristóteles inicia todo un programa para replantear la ética con la Ética a Eudemo. Al proponer las cuestiones éticas desde la política, se habla también del carácter igualmente bifronte de la primera: es natural porque al hombre le corresponde actuar por naturaleza, pero sus modos concretos de actuación son contingentes, aquellos definidos como virtudes o vicios. Aquello por lo que se define la virtud y el vicio no viene dado por necesidad alguna, no existe ninguna necesidad de obrar bien en vez de obrar mal. Solamente el libro VIII de la Ética eudemia pertenece al periodo académico. El que obremos bien vendrá dado por la convención. La naturaleza es pensada como aquello que dicta leyes, pero se encuentra un déficit: yo puedo dictar o dictarme leyes que no están en la naturaleza. La acción libre del hombre termina de determinar lo natural, completa una naturaleza que permanece en estado de inacabamiento. Hacemos cosas -aquí entra lo agible- porque no todas están o vienen dadas por la naturaleza, como la ética o la política. La Ética a Eudemo se presenta como el horizonte de una vacilación. La ética es necesaria

para los no entusiastas, para los que permanecen en la indeterminación, y por eso necesitan el *lógos*, dar nombre a lo que no lo tiene y definir lo no definido. La praxis es una instancia que suple a la fortuna, al dios, hacemos ética porque no tenemos al dios dentro de nosotros. La praxis es la que puede ser susceptible de poder ser completada conforme a la previsión o a la decisión alocada, aquí estará la decisión por una ética que apele a la *phrónesis*. Lo que se presenta como mundo fenoménico se nos presenta como mundo contingente. La necesidad no abarca la totalidad de lo que puede ser pensado, el mundo es ontológicamente deficiente y la misión de la ética es la de completar esta carencia. Hay que suplir, con el conocimiento de lo que funciona bajo las tramas de necesidad, las carencias del mundo sublunar no aseguradas por ella universalmente. El problema de la ética es el de restaurar un orden racional allí donde este no es necesario -susceptible de necesidad-, es un problema técnico, un arte.

El problema de la ética será un problema técnico, un arte -señala Aristóteles por medio de una gran metáfora- semejante al que corresponde a un médico cuando tiene que curar una enfermedad o al piloto de una nave cuando tiene que dirigir la singladura de un barco. En efecto, ojalá se pudiese determinar un orden de necesidad sistemático, racional, de tal suerte que no existiera la enfermedad, donde todo pudiera preverse de antemano; por qué hay piloto en un barco: porque es contingente. Por lo tanto, el problema de la ética no es el de la contemplación de una *politéia* o de una conducta esencial como aparece en el Crátilo, desde lo cual yo pudiera deducir mi conducta sin más problema; el problema de la ética es el problema de una *techné*, un saber moverse en el ámbito de lo contingente para introducir en él esquemas de necesidad, para completar lo que de no necesario hay en el mundo (lo que hace un médico ante un enfermo es darle los medicamentos que reintroducirán los elementos necesarios para suplir esas carencias que tiene el cuerpo: el médico reintroduce la necesidad ahí donde la contingencia la ha hecho fracasar...) En un mundo donde la contingencia ha hecho fracasar el orden de necesidades, el hombre tiene que reintroducirla elaborando un programa que será de ética: una praxis recuperadora de lo necesario (de igual manera con el ejemplo del piloto...). Pero no se trata ahora de salvarnos en el Cielo (todavía no hay ningún malentendido cristiano), el problema de la ética es el de restaurar un orden racional allí donde no puede ser propuesto de antemano y desde el principio como un axioma indiscutible la identidad entre el pensamiento y el ser.

Pues bien, siendo esto así, todo el problema de la ética consiste en determinar cuál es la elección para cada caso. Es decir, cómo puede recuperarse en cada caso un orden de necesidad que restaure lo que constituye la carencia ontológica del hombre; en qué medida el hombre, mediante algo que sólo puede ser elección de conductas, que sólo puede ser aplicación acertada de la técnica, puede introducir un mundo racional. Aristóteles no es que niegue, como programa de la filosofía, la identidad entre pensamiento y ser, lo que propone es que ésta es el resultado de un programa en el mundo sublunar, de lo físico contingente. Todo el problema de la ética por el que ha de regirse como criterio la política, que es ciencia arquitectónica, se reduce a esto: la aplicación de la sabiduría a los efectos de poder establecer la elección acertada.

Ahora bien, cómo tiene lugar esa elección acertada. Es de notar aquí la coincidencia entre lo que ha sido el sentido de la política y lo que es el sentido de la ética, porque la pregunta ahora ya no se resuelve en el nivel de la ciencia, este es presupuesto; no hay ninguna especie de inflamación entusiástica ante la presencia de los objetos ideales; cosa tan paralizante como prácticamente perversa. La cuestión se desplaza -y nada sutilmente- de qué es, cuestión ésta que es un presupuesto, una condición de posibilidad, al cómo hacerlo, la pregunta de la praxis. Se trata de averiguar el cómo

de lo mejor, toda vez que el conocimiento de lo racional permita acceder a lo mejor. Sabiendo qué es lo mejor, el mundo queda intacto, no se altera -esto es lo genial de este argumento... (Por ejemplo, puedo saber que en Etiopía se pasa hambre, pero con eso no resuelvo nada...). Esto es lo que dividirá siempre a Platón y a Aristóteles, al cientifismo de las ontologías que pretenden la intervención, para las que la pregunta por el qué no es la decisiva sino meramente la previa, porque una vez que yo he determinado qué son las cosas -en términos aristotélicos: cuál es el mejor-, entonces es cuando se alza verdaderamente la pregunta por el cómo de lo mejor.

Pues bien ese cómo de lo mejor no tiene una respuesta única. Si yo parto de la idea de que la pregunta es el qué, claro que tiene una respuesta única pero falsa porque el mundo es deficiente ontológicamente, porque partimos de que la identidad entre pensamiento y ser no es real, es una metábasis, es la equivocación del género lógico frente al género de lo real mismo. Por lo tanto, si yo pretendo disponer de una respuesta única es porque ya parto de una falacia, la de que esa identidad existe, puede ser obscura pero si la buscamos la encontraremos; si digo que ya la he encontrado, trataré de deducir las respuestas conforme a ese esquema, y esto no convierte el problema en ningún programa ético, convierte al que lo dice en un ingeniero social. Planteando la cuestión desde el cómo, no cabe una respuesta única, está en contra de la hipótesis de la que hemos partido; si se hace una elección por virtud de la cual se pone en cuestión el isomorfismo de lo racional y lo real, entonces hay que operar en términos de que la pregunta por el cómo de lo mejor carece de respuesta única. Además esa respuesta remite siempre a la oportunidad -como, de alguna manera, decían ya los sofistas-, al *kairós*; y esto es lo que vemos de nuevo en Ética a Eudemo, en 2.2: “Se dice que formular adecuadamente la ética es investigar las cosas según la oportunidad”; porque no puede ser lo mismo las elecciones acertadas en unas circunstancias que en otras, porque no hay una casuística de lo mejor que agote enteramente la deficiencia del mundo.

Ahora bien, qué pone aquí la oportunidad. No como en el mundo sofístico que pone aquel margen en el que ha de producirse la acción del hombre aprovechándose de ella; lo que pone la oportunidad ahora es la definición de lo posible. Por lo cual la profundización del mundo sofístico es muy importante. Qué significa plantearme el cómo de lo mejor en términos de *kairós*: que la oportunidad pone ante nuestros ojos la definición de las posibilidades.

Por tanto la ética es, ya desde ahora, una investigación que tiene que partir del conocimiento racional, del mundo superior, de donde únicamente nacen las fuentes del conocimiento humano, tiene que partir de la ciencia tiene que partir de qué; pero todo eso sólo es aplicable conforme a los datos de la posibilidad real. Y esto es lo que varía el asunto: no hay una deducción única y exclusiva para cuales quiera circunstancias sino “según medida”, dice Aristóteles. Pero “según medida” no introduce aquí ningún relativismo, no se trata de proponer un convencionalismo más o menos conforme a lo que en cada caso acordemos... introduce lo que es posible (Por ejemplo, si señalo una norma de esta clase según la cual mañana tenéis que haber leído todo el Corpus aristotélico, nada me lo impide, no es contradictorio con decir “mañana no tenéis que tener leído el Corpus aristotélico”, pero es imposible). Por lo tanto, el *kairós* no es una función solamente de lo oportuno, de lo convincente, no es ningún subjetivismo lo que introduce, sino la medida de la posibilidad, y esta medida es también objeto de cálculos. La oportunidad interpretada como medida de lo posible rechaza, pues, el concepto de significación absoluta de las acciones; rechaza el concepto de una conducta que pueda ser científicamente derivada de unos axiomas morales; y esto que naturalmente es una crítica de Platón implica, a su vez, una crítica de la capacidad de la norma para ser interpretada desde la significación semántica. Tenemos que reconstruir el concepto de justicia, y en

esta reconstrucción podemos incrementar el conocimiento de lo justo pero nunca hay ontológicamente algo que podamos designar como lo justo.

La *techné* ética no está pensada en el sentido de una restauración de un estado originario ontológico, está pensada más bien en los términos de una creación nueva de lo racional, de lo humano. Por tanto, no está pensada desde el punto de vista de conceptos semánticos que puedan ser nombrados de antemano, sino de conceptos contruidos socialmente, racionalmente, en virtud de esa doble instancia que significa la aplicación del conocimiento de lo superior y la creación de la necesidad como sistema en el mundo. Pese a quien pese, la justicia ideal nunca es meramente extrapolable, ni siquiera como un programa; no es incardinable la percepción en este mundo. Ese programa es perverso. El hiato ontológico es un hiato inevitable. Nuestro mundo no es enteramente racional; deviene racional por la acción del hombre, y de un modo siempre provisional, es un programa que no tiene término. (Por eso Aristóteles no pudo nunca ser integrado por el cristianismo; Platón sí. Para hacer a Aristóteles tomista hubo que platonizarlo bajo la idea de la participación). No hay programa fuera del cálculo de lo posible. Frente a una ética que mimetiza un modelo porque ese modelo ya existe, está esta otra ética que sabe que el ideal es el término de un proceso que no acaba nunca, que se consume siempre en el ámbito de lo preferible, de lo que es susceptible de elección, de lo que es *xairotós*, más deseable, o *proxairotós*, más deseable y elegible, de lo que es efectivamente preferible.

Esto supone que, en definitiva, las diferentes críticas que ha venido haciendo Aristóteles a la teoría de la ciencia, a la política y finalmente a la ética de Platón, supone pues que lo que no se puede mantener es la ontología platónica. A lo que nos lleva, por tanto, la idea de que la política debe resolverse mediante convenios entre *logoi*, que la ética sólo aboca al cálculo de lo que es preferible, que en definitiva, para ello tenemos que crear un instrumento de argumentaciones no deductivas, sino probabilísticas, todo eso a lo que necesariamente aboca es a la concepción clara que Aristóteles en un momento dado de su vida decide para siempre determinar que la ontología platónica se manifiesta como errónea.

CRÍTICA A PLATÓN / CAUSAS:

En un momento dado de su vida, -ya ha escrito bastantes cosas: el Eutidemo, el Protréptico, los primeros libros de Ética a Eudemo, los libros más antiguos de Política, la práctica totalidad de los Tópicos- coronando su etapa en la Academia decide afrontar directamente la cuestión: qué pasa con la teoría de las ideas, y para ello escribe Kriton ideón (Acerca de las ideas), libro que lamentablemente hemos perdido, pero exactamente igual que con el Protréptico, tenemos una gran cantidad de citas recogidas en el comentario de Alejandro de Afrodisia a los libros 1 y 13 de Metafísica. De manera que podemos reconstruir esa crítica del corazón del platonismo a través de estos comentarios.

Lo que encontramos en el Acerca de las ideas es solamente una crítica negativa de algunos aspectos concretos de la teoría de las ideas, lo que nos permite suponer que estamos ante un texto que reproduce las propias discusiones del mundo de la Academia. En la última parte de la vida de Platón hubo una gran ebullición en la Academia derivada de la propia depresión platónica por fracaso de su vida pública; al fin y al cabo Platón había hecho su gran esfuerzo intelectual para fundar una política racional, una política legítima, científica; el triple fracaso práctico de esa política,

el hecho de que ya la tercera vez que acude a Siracusa vuelva roto de esperanzas, hace que en el mundo de la Academia se produzca una fuerte ebullición de discusiones -según sabemos por Eudoxo- sobretodo acerca del diagnóstico sobre por qué había fracasado la filosofía en las circunstancias concretas de una sociedad determinada, y por supuesto que resultaba muy fácil echarle la culpa al tirano. La fuerza de la filosofía instalada en el poder tendría que haber sido siempre de tal naturaleza -puesto que se trata de proposiciones deductivas evidentes por sí mismas o, al menos, demostrables- que es muy poca explicación la oposición del tirano. Por tanto, toda esta ebullición de discusiones, en las que participa el propio Platón ya viejo, es el contexto en el que hay que situar el Acerca de las ideas, como una contribución concreta a la discusión histórica.

Por lo pronto Aristóteles utiliza un primer argumento fácil, un argumento -según el propio Platón- que servía de discusión en la Academia, atormentando al maestro: es la crítica a la noción de idea separada, de *chorismós*. El problema es el siguiente, como Platón ya sabía que el mundo sublunar es contingente había hecho una opción a favor de un mundo inteligible que, para que no quedara pregnado de contingencia, tenía que suponer que estaba en una región ontológica distinta: las ideas habitan el *kosmos ouranos*, un mundo separado de lo contingente. Es más problemático averiguar si ese mundo tiene una existencia física o solamente mental- a la manera de las especies intencionales de que hablarán los escolásticos. Pero lo que importa realmente es que la idea subsiste en tanto que es pensada separadamente (por ejemplo, nuestro corazón está siempre separado del libro de anatomía). Ahora bien, el problema es que si pensamos las ideas como elementos en los que se cumple la necesidad,... en tanto que distintos de nosotros los seres reales, en los que esto no se cumple, entonces la idea tiene que tener en sí la noción de sustancia. Sólo la idea puede tener, en efecto, una entidad sustantiva porque sólo ella puede ser sujeto de todos los predicados que le corresponden (por ejemplo, si yo digo hombre racional, animal y pretendo que esta es una definición esencial, ésta sólo se cumple en la idea). Claro está que si eso es así es imposible pensar sustantivamente la realidad. Por tanto, pensar las ideas como separadas implica no poder pensar el mundo sustantivamente, significa pensar el mundo como meras apariencias -y esta es la solución platónica. Pero si esto es así, no puede explicarse ni siquiera la existencia del mundo.

Apelar aquí al principio de la materia -como había hecho Platón en la República- es inútil porque de la existencia de la materia no se sigue necesidad alguna de que las ideas se proyecten en ella. Sólo podría seguirse este argumento si pudiéramos reconocer alguna necesidad de absorción en la materia, pero esto está impedido radicalmente por el hecho de que sólo es sustantiva la idea. Cuando se parte de la percepción pura, de la necesidad absoluta, de las entidades que cumplen enteramente las condiciones del ser,... se hace inexplicable, desde ese mismo momento, de no ser por vía de azar, el que exista el mundo de lo contingente. Por lo tanto, Platón nos ha hecho trampa: él parte de la existencia de lo contingente, y como no le gusta dice que debe ser explicado por la idea, pero dicho así sigue siendo cierto que lo real es sólo lo aparente, pero entonces el argumento hay que invertirlo; no basta con decir: puesto que existe lo contingente debe existir lo inteligible, eso es una broma de mal gusto. El verdadero argumento es decir: puesto que existe lo contingente por qué coño tendría que existir lo inteligible. Es fácil pedir que haya una explicación universal y necesaria para lo real; pero es difícil, si no imposible, pensar que desde esa explicación necesaria tenga alguna razón lo deficiente, lo material. Ahora bien, esta no es más que una primera crítica: dónde está la mujer ideal, quién la ha visto; sin embargo, concedámoselo como dirá en los Primeros analíticos de una manera brillantísima Aristóteles: hay que distinguir entre lo que es primero para nosotros y lo que es primero en sí, pero aún así aceptemos este punto de partida...

Pero entonces se alza un segundo y más terrible problema: si decido pensar sustantivamente las ideas y a partir de ahí reconstruir el mundo contingente, entonces también tengo que pensar sustantivamente las ideas de la relación (por ejemplo, mayor que, hermano de,...), sin las que no puedo pensar la conexión entre las otras ideas. Hay pues dos tipos de ideas -y Platón lo ha reconocido siempre- que son: unas las que nombran sustancias, conceptos con contenido, semánticas, y otras que lo que nombran son condiciones sintácticas; pero ambas son ontológicamnete iguales porque no pueden admitirse en el término de lo *haplós*, de lo absoluto, de la generalidad de lo necesario, distingos; por tanto, la idea de relación tiene que ser pensada ella también como un en sí, sustantivamente. Es decir, para que yo pueda aplicar en el mundo sublunar, donde nada se cumple enteramente, la semejanza tiene que haber una idea de lo semejante; pero claro que si yo pienso en esos términos, entonces me imposibilito enteramente para pensar: a partir de ahí no es que haga mal invirtiendo el orden del pensamiento, sino que ni siquiera puedo pensar. Porque entonces se produce -esta es una argumentación celeberrima y demoledora- la aporía o paradoja del tercer hombre.

La paradoja del tercer hombre dice: cuando yo introduzca sustantivamente una idea de conexión, entonces se me produce un proceso al infinito (por ejemplo, para que yo piense que A - que es un hombre cualquiera- y B -que es un hombre cualquiera- están unidos por un término de semejante, necesito pensar en el tercer hombre que es C que es semejante a A y a B... para pensar la semejanza sustantivamente hay que pensar en otro hombre que sea semejante a ambos).

Además de las críticas a la idea de “separación” y a las ideas de “conexión”, aún existe una crítica más en el Acerca de las ideas: el argumento de cómo las ideas no pueden ser causas, la crítica de la causalidad. (Notad que interesante es esto en el ámbito de las analogías históricas. Siempre la causalidad aparece en el centro de las crisis graves de la filosofía: cuando Hume critique la causalidad se pondrá en marcha el sistema de Kant; cuando a su vez Hegel critique la distinción entre noúmeno y fenómeno, es decir, cuando critique la incapacidad del noúmeno para causar los procesos del conocimiento se podrá en marcha en Hegel la dialéctica. Los grandes filósofos se distinguen por su capacidad para descubrir problemas en la noción de causalidad).

En efecto, qué quiere decir que el concepto de idea separada no puede explicar el mundo: quiere decir que aquí hay un truco epistemológico. Si tenemos que pensar la realidad, lo que concierne al conocimiento, el nivel de explicación al que tenemos que acudir debe estar puesto en esa misma realidad. (La ruina del pensamiento se produce a lo largo de la historia del pensamiento muchas veces... todavía vivimos en la época en la que se busca una causa disparatada, y como la relación causa-efecto es para la cabeza humana tan influyente, la gente está de acuerdo).

Ahora bien, Aristóteles se pone a pensar, ¿una idea puede ser causa de la realidad?... Y este es el argumento fundamental porque tiene la fuerza de arruinar enteramente la ontología general y la platónica en particular. La fuerza del argumento aristotélico consiste en decir que hay una imposibilidad en que una entidad separada y de orden meramente inteligible produzca la cosa, no de una vez -Platón había reconocido tres clases de causalidad: la paradigmática (a partir del modelo puedo reconocer lo que se parece), la física, proyectiva (la idea se proyecta sobre la materia, conformándola; por ejemplo, la caverna...), y la finalidad-, sino que la causa se agota de una vez por todas, sea en el orden explicativo sea en el orden físico. Una idea que no cambia, que es paradigma, y una proyección que tiene que agotar todas sus posibilidades la primera vez.

Propongamos ahora una posible salida a esta explicación: la materia cambia y la proyección irá cambiando de la misma manera; sí pero como todo el principio explicativo se ha puesto en la idea, entonces no se comprende por qué cambia la materia. O bien yo introduzco un segundo principio explicativo esa vez en la materia misma, es decir, o bien yo pienso la materia activamente, en cuyo caso tengo que decir que además de la idea hay otro elemento explicativo en el interior de la materia, o si no el cambio se hace incomprensible. Por lo tanto, es fácil pensar que, siempre y cuando hayamos encontrado una explicación universal y necesaria, hemos encontrado la explicación, y podemos desatender lo contingente cambiante. Desde el punto de vista de una explicación de un concepto fuerte de *epistéme* es necesario desprestigiar lo contingente. Desde el punto de vista de la ontología platónica el mundo se hace enigmático e incomprensible, o simplemente inútil de explicar.

Hay que pensar, con Platón, que la ontología pertenece a un orden explicativo, y que la materia tiene sus propias leyes subalternas, sus propios mecanismos de alteración y modificación que, aunque explican los particulares no pueden ser universalizables. Lo que Aristóteles dice es que eso no es ya sólo jugar con ventaja, sino que eso es arruinar enteramente la ontología, porque la formación de la *epistéme* es para explicar el mundo, si la *epistéme* inventa el objeto de su investigación y éste no tiene nada que ver con la realidad, entonces todo eso es una gran fantasmagoría, cuyo nombre en la historia es “esencialismo” (esto aun sigue vigente, por ejemplo en la facultad de ahí enfrente que cuando dicen la ley general de la gravedad se creen que existe realmente...). Lo que se dice es no sólo que se opta por lo universal sino que toda explicación tiene que ajustarse a ese nivel separado.

Lo que Aristóteles dice, y con ello inicia un segundo modelo ontológico cuyo destino va a ser vivir compensadamente con el de Platón de manera que las tradiciones de Occidente se han conformado según esta doble modelización griega, lo que dice es que la idea separada no puede explicar la realidad, que yo no puedo pensar en términos de leyes en leyes universales y en leyes particulares subalternas. No dice que no pueda haber ciencia de lo particular, lo que dice es que lo universal no puede ser separado porque si fuera así, entonces serviría como modelo explicativo, aún así injustificable, pero no como causa. Porque claro, una idea con incapacidad para el incumplimiento, cuya necesidad de unidad conceptual es plena, eso no puede producir lo cambiante. El argumento, en fin, de Aristóteles es: cuando decimos causa, no decimos modelo, ni proyección ideal, decimos producción. Así, quien interprete que la idea de causa es sencillamente una función del conocimiento será platónico y tendrá una visión del mundo que será más matematizante; y, por su parte, quien interprete que la filosofía debe ocuparse de lo contingente e interprete la causalidad como un momento de la realidad, en términos de producción será aristotélico.

A partir del Acerca de las ideas, Aristóteles concibe una ontología que, siendo así que respeta las condiciones de la explicación propuestas por Platón, buscará lo que hay de universal y necesario en la cosa misma en vez de en la función ideal que meramente la nombra. Lo que podemos leer en Metafísica 1 (991 G), directamente dirigido a responder el Fedón de Platón es: “la causa debe ser concebida ella misma como tal esencia del ser y del producirse”.

La teoría de las cuatro causas, en lo que tiene de polémica antiplatónica, señala que: si ahora queremos pensar en términos de producción tendremos que decir de cuántas maneras se produce. Una cosa produce otra según materia (por ejemplo, mi hijo no podrá ser de plástico; ya opera de modo antiplatónico: la idea de causa sólo puede ponerse en el mismo nivel ontológico que es requerido para la explicación); también según forma (por ejemplo, mi hijo no podrá tener forma de

elefante); también hay que pensar en la eficiencia, en lo *poietikós*; debe haber un nexo causal real en la naturaleza física; una idea jamás puede ser causa eficiente (por ejemplo, no todo niño que no tenga forma de elefante ni sea de plástico va a ser hijo mío; esto es una ruptura definitiva con la ontología platónica); y la causa final (reconocida por Platón) como la conversa de la causa eficiente (Importante para determinar la diferencia en ética...).

Por esto, la ontología aristotélica es una enontología, dentro de, mientras que la ontología platónica es una exontología, desde fuera. Apelar a la causalidad diciendo las ideas no pueden ser causas es una crítica que lo que está introduciendo es un modelo ontológico distinto, de encuentro de la explicación inteligible en lo real.

Si pensamos así, las esencias tienen que estar dentro y no fuera de lo real; es necesario pensar, no en términos de mundos separados, sino en términos de que la universalidad que conforma la *epistème* está en lo real; que la explicación de lo inteligible está en lo sensible, y este es el reto de la ontología que introduce Aristóteles. Sólo entonces puede operarse en términos de un concepto de *epistème* que recupere los valores platónicos. Todo esto, por tanto, no está dicho a favor de la sofística (“Nosotros los platónicos...”, escribe Aristóteles).

El mundo se nos divide en dos: en aquello para lo que, en efecto, dentro de lo real puedo encontrar universalidad, y en aquello para lo que dentro de lo real no la puedo encontrar. La ontología aristotélica se hace dualista, porque la introduce en el interior de lo real: en todas aquellas entidades no físicas, no sustantivas (la praxis que es acción) no cabrá hablar de esencialidades, sino de las normas que introduce la razón, y esto será ahora el dominio de la razón práctica, que incide sobre el tipo de objeto. Mientras que, por el contrario, en el mundo físico sí que encuentro entidades sustantivas, cosas que ofrecen sustantividad en sí mismas por tanto sí podré pensar en términos de realidad, que será objeto de la razón teórica, la cual no tendrá que concebir según normas su objeto sino que tiene que reconocer según estructuras reales las cosas, tiene que limitarse a contemplar.

Estas son las discusiones que ocupan los últimos años de la Academia, en las que Platón intervino de manera indecisa, y que la dividieron en dos bandos: los *mathematikoi*, principalmente representados por el que era escolarca de la Academia Eudoxo, y los *empeirikoi*, los que se manchan las manos con lo sensible, cuyo jefe de filas fue, sin discusión, Aristóteles. (Mientras Platón, retirado, escribía su “testamento”: Las leyes, que consisten en repensar La República desde un punto de vista más autoritario).

Platón fallece el año 348 y entonces se produce, como es normal, el problema de la sucesión al frente de la Academia. No hay que pensar que la Academia tuviera una importancia decisiva al nivel de Atenas, pero en la medida en que a la Academia habían acudido gentes influyentes, sobre ella surgieron dos tipos de problemas: los del interior mismo entre los dos bandos, y en segundo lugar, el hecho de que se trataba de una institución de prestigio sobre la que tenían ciertas apetencias los políticos.

BIOGRAFÍA VITAL E INTELECTUAL: PERIODO MEDIO:

La posición de Aristóteles desde este momento empieza a ser bastante precaria: fundamentalmente porque los matemáticos tienen a su favor los textos platónicos, mientras que los

empíricos son los heterodoxos y son la minoría; lo cierto es que Aristóteles finalmente se marcha tanto de la Academia como de Atenas, por consiguiente debemos pensar que sucedió algo más. Hoy podemos asegurar (por la obra de Düring: colección de toda la doxografía sobre la biografía de Aristóteles) que, además de su heterodoxia, empezó a tener problemas políticos a raíz de que Filipo de Macedonia hiciera notar sus intenciones expansionistas sobre el mundo griego.

La Atenas que ha vivido la Academia platónica ha sido una ciudad pacífica en torno a las condiciones, en todo caso benéficas, de la paz del Rey: ni Esparta ni Atenas han tenido la primacía,... Lo que desde el punto de vista histórico es algo melancólico -aquellos mismos griegos que habían vencido a los persas, ahora se ven tutelados por ellos-; ha proporcionado unos años de tranquilidad que han permitido debates puramente intelectuales.

En el año 48 las cosas comienzan a ponerse más serias: Filipo no reconoce la paz del Rey, por tanto no reconoce a los persas como garantes del *statu quo* panhelénico. Esto va a ser el origen de la conquista por parte de su hijo del mundo persa, ya que la monarquía macedónica no se siente implicada, entre otras razones porque no ha sido signataria de aquella paz estabilizadora. Pero además los macedonios han mostrado ya claramente su intención expansionista, y quién es Aristóteles: aunque es jonio, ha nacido en Macedonia, es hijo del médico de la corte del rey macedonio, ha tenido siempre fama de bárbaro, de extranjero en Atenas, y además es un espía de Macedonia (pasa informes, no es enteramente neutral, y no está de acuerdo con las formas de vida de Atenas).

Por lo tanto, aun cuando no tenemos seguridad absoluta, podemos apuntar que no es sólo la disputa entre matemáticos y empíricos lo que le hace abandonar Atenas sino que, toda vez que no gana las elecciones para dirigir la Academia, su posición política empieza a ser muy precaria.

El año 347 Aristóteles ha emprendido el camino de su marcha de Atenas y van a empezar para él unos largos y fecundísimos años hasta que regrese a Atenas veinte años después. Es lo que se llama el periodo medio de la vida de Aristóteles (en el que la determinación de las obras no es tan fácil de precisar, lo cual es muy lamentable por el carácter evolutivo y en ebullición de un pensador académico como lo es Aristóteles; la sistematización que se da a partir de ahora será, por tanto, artificial, propia del Corpus de Andrónico).

Que triunfase el bando de los matemáticos significó el paso a segundo plano del grupo de los empíricos. Este hecho fue el dato que más llamó la atención de Jaeger y sobre el que montó su famosa teoría de que, a la muerte de Platón, Aristóteles sufre una crisis intelectual, replantea su sistema en un sentido profundo, se siente decepcionado por el hecho de no dirigir la Academia, y entonces corta sus lazos con ella e incluso se marcha de Atenas. Esta tesis de Jaeger es falsa, no por su punto de partida: es sabido que tras la muerte de Platón, la Academia se hizo más rígida en sus posiciones matematizantes y cientifistas, también es cierto que Platón en los últimos años de su vida había cuestionado su línea de pensamiento, por tanto, en cierto modo el hecho de que Espeusipo fuese el escoliarca inmediatamente supuso un retroceso respecto a las últimas investigaciones platónicas, el cual por el contrario encontraba al final de su vida motivos suficientes de autocrítica en su obra como para cuestionarla públicamente. Lo cierto es que Platón había hecho todo esto de una manera ambigua: a medida que dudaba más de sus fundamentos ontológicos, potenciaba más los aspectos dogmáticos de su política y de su ética, como diciendo: si la fundamentación ontológica de la ética no es sencilla y se enfrenta a dificultades enormes entonces debe propiciarse un mayor

protagonismo del carácter ético y político. Pero siendo esto cierto, no debió ser la ruptura tan fuerte ni provocada por una crisis personal tan grave como la que supone Jaeger por varias razones: en primer lugar, porque la crisis se había producido ya antes en el interior de la Academia como ya hemos visto, y en segundo lugar, porque disponemos un dato biográfico de extraordinaria importancia que nos transmite Filócrates: Aristóteles se fue de Atenas como académico, perteneciente a la secta de los filósofos, y todavía en una fecha tan tardía como el 339, estando en Macedonia, se le ofreció a Aristóteles -a la muerte de Espeusipo- la dirección de la Academia. Luego sus relaciones siguieron siendo estrechas. En el 39 Aristóteles declina el honor de dirigir la Academia entre otras razones porque era un hombre muy influyente en la corte de Macedonia como consejero áulico. Por lo tanto la tesis de Jaeger es fácilmente desmontable. En cambio, la segunda tesis sobre el hecho de que Aristóteles era un agente infiltrado se hace más evidente.

En 349 Filipo conquista Estagira y destruye su principal ciudad, Olinto, y a partir de entonces la situación de Atenas se hace desesperada. Prácticamente toda la Grecia continental se echa a los pies de Filipo y Atenas es la única ciudad que mantiene la esperanza de permanecer como ciudad democrática e independiente y de enfrentarse al poder macedonio que es cada vez más evidente. La conquista de Olinto es solamente una parte del problema; Atenas va quedando como el único bastión de una Grecia democrática y resistente a la unificación continental sobre la base de la monarquía macedonia.

La respuesta de Aristóteles fue más bien la de laborar a favor de ese proyecto panhelénico a la manera de Isócrates.

El mismo año que muere Platón (347) es un año decisivo: la muerte de Platón acarrea acontecimientos y dificultades en el interior de la Academia, pero además vuelven al poder los demócratas radicales; esto acontece por primera vez desde la guerra del Peloponeso -que supuso la desaparición del partido demócrata radical y con ella la desaparición del partido oligárquico más extremo; y Atenas se ha regido durante ese tiempo por la república moderada de carácter religioso, y eso ha hecho que Atenas mantenga la paz. La caída de Olinto hace pensar que, en efecto, la paz de Atenas sólo será posible sobre la base del triunfo de los radicales, puesto que los moderados son partidarios de negociar con Filipo. En definitiva, este año sube al poder Demóstenes.

Demóstenes (seguramente el mejor orador de la Grecia clásica) es el heredero de los demócratas radicales -de la línea de Clístenes, Pericles,...-, supone, pues, la recuperación de un tiempo perdido, pero además en un momento en que esto ya no es posible: ciertamente, Atenas sigue siendo el titular principal de la segunda Liga délica, es decir, que tiene un poder comercial importante y su condición social es más rica que la del resto de Grecia, pero ese poder comercial no se traduce en poder militar. Lo que comete Atenas es, por tanto, un suicidio político.

Es en este contexto en el que hay que situar la actividad de Aristóteles; no es un traidor a Atenas sino que se da cuenta -partidario de un pacto con Filipo- del suicidio al que Demóstenes les conduce y esto hace que se reafirme aún más en su idea de sostener la *paideía* filosófica, si bien es cierto que negando el cientifismo que Platón quería dar al ámbito de la ética.

También en el 47 Hermias accede al trono de Lesbos -cuya capital es Mitilene-; éste ha sido un personaje llamativo: fue esclavo en la corte de Macedonia, luego emancipado, luego rico, y finalmente imprescindible para las combinaciones políticas, ministro de varios gobiernos y, al fin,

rey de la comunidad floreciente de Lesbos. Ha sido, igualmente amigo de la infancia de Aristóteles por lo que ha tenido estrecho contacto con la Academia y con la filosofía; si bien con un talante mucho más práctico que los filósofos, se acercó a la idea de virtud platónica según reza en el epitafio que Aristóteles le dedica: “Hermias, tú que has cumplido como nadie la virtud (*areté*)”. Pues bien, Hermias invita a Aristóteles a que funde una segunda Academia en Mitilene para poder seguir pensando al margen de los acontecimientos patéticos en los que se está introduciendo Atenas, y al mismo tiempo, ofrece a Aristóteles la posibilidad de una salida digna (ha militado en el bando macedonio, ha sido amigo del bando aliado, ha experimentado las mismas críticas que Platón había hecho al bando radical,... no ha sido nombrado escoliarca y teme por su vida). Acepta la invitación y marcha a Mitilene. No hay una ruptura grave entre Platón y Aristóteles (como apunta Jaeger), sino un cúmulo de acontecimientos históricos concretos. Incluso una fuente nos indica que tal vez Aristóteles se fuera de Atenas antes de la propia muerte de Platón. Si fuera cierto, implicaría una vez más que su salida no tiene tanto que ver con no ser elegido escoliarca sino con sus circunstancias políticas.

Con Aristóteles se van unos cuantos académicos, los *empírikoi*: Jenócrates, Corisco y Herasto, que desde 346 los vemos ya instalados como huéspedes de Hermias.

LICEO Y ALEJANDRO:

Atarneo es la capital donde reside Hermias, sin embargo la Academia la sitúa en la ciudad de Asos, a una cierta distancia prudencial de su residencia. Aristóteles pasa a ser director de la nueva Academia, regida de modo muy similar a la ateniense, y con la que mantiene muy buenas relaciones científicas.

Precisamente es en Asos donde se forma Teofrasto, a partir de entonces discípulo predilecto de Aristóteles y su colaborador principal (incluso hay obras de difícil adjudicación). Teofrasto va a empezar a ser el principal *empeirikós* en la relación, llegando a confundir a la tradición puesto que pregna a las obras de Aristóteles de este rasgo de modo demasiado marcado. De este modo, lo que va a diferenciar la primitiva Academia de lo que luego será *el Liceo*, gracias a la aportación y la capacidad organizativa de Teofrasto, es el gusto por la colección de cosas que lo convierte en una universidad casi en sentido moderno. En el Liceo las ciencias se especializan, los saberes se compartimentan, las colecciones se enriquecen,... Así como la Academia lo que quiere es fundar, de una manera estática, una ética y una política científicas, en el Liceo, por el contrario, los conocimientos van a convertirse en un proceso mucho más lento de acumulación y enriquecimiento del conocimiento humano, en el que los principios ordenadores del saber siguen siendo objeto de reflexión pero donde la acumulación de las investigaciones va a ocupar el objetivo principal de la actividad docente.

Los no más de dos años que Aristóteles pasa en Asos son importantes para el desarrollo de su pensamiento y años muy felices. En 344 se trasladó a Mitilene por un deseo de promoción: la fama y el prestigio del Liceo se expande y, seguramente, marcha a fundar una segunda sucursal en esta ciudad. Allí pasa sólo un año y en 343-2 Filipo lo llama a la corte para que sea tutor de su hijo Alejandro, dando prueba de que se trataba ya del profesor más prestigiado de toda Grecia.

La educación de Alejandro nos resulta bastante enigmática por la escasez de fuentes. Existen dos tesis extremas: la de Wilamowitz según la cual Alejandro lo habría aprendido todo de Aristóteles, y otra más reciente, de Jaeger, según la cual no se habrían entendido (puesto que la Política de Aristóteles sigue teniendo como objeto último de su reflexión la *polis*, y Alejandro tiene en su cabeza la imagen de la monarquía universal, del imperio, y además lo lleva a término). Pues bien, esta tesis que a nivel interno resulta aplastante, no lo es tanto si observamos los detalles externos de su relación.

Los datos que tenemos de esta época de la vida de Aristóteles son al menos estos tres: Aristóteles hizo que se copiaran para la enseñanza de Alejandro una versión de la Ilíada que él personalmente comentó; cuando Alejandro comienza sus enormes correrías por el mundo siempre enviaba a su maestro -al que no había por tanto olvidado, y que ya estaba en Atenas- muestras de cosas raras para sus colecciones del Liceo; y, además, Aristóteles en este periodo no sólo es profesor de Alejandro sino que también adquiere el rango de ministro, bajo el cual se le encarga la confección de los archivos de Delfos, lugar panhelénico donde se dictan los oráculos para toda Grecia, y de la lista de vencedores de Olimpia, otro lugar panhelénico, por todo lo cual se le puso una columna a través de un decreto honorífico, que persistió en Atenas hasta el proceso por indignidad que le obligó a huir por segunda vez.

Unamos estos tres datos: la Iliada es desde luego el texto común a todos los griegos (ser griego significa: hablar griego y haber sido educado en la Iliada), por lo que esta concepción de la educación del príncipe invalida la tesis de Jaeger (Aristóteles no elige una forma de educación localista sino panhelénica); a esto hay que unir el dato de sus realizaciones en torno a los dos hitos de la panhelenidad: -Delfos y Olimpia-, claramente en contra de una educación circunscrita a la *pólis*; y si a esto unimos el dato de la recolección de rarezas por parte de Alejandro para su profesor, debemos interpretar el conjunto de datos como una armonía evidente entre alumno y profesor.

Los propios datos externos, pues, nos hacen pensar en un tipo de educación no apegada a los límites estrechos de la ciudad-estado; y esto debe ser compatible con el hecho de que Aristóteles en la Política defiende, sin embargo, como el ideal de la convivencia humana el marco de la *polis*. Debemos conciliar lo que parece contradictorio: la panhelenidad de Alejandro organizada bajo la *polis* aristotélica (al margen de interpretaciones ilustradas que pretenden como inevitable la organización a través de Estados centrales modernos surgidos de la revolución francesa... lo cual tiene poco que ver con el modelo político griego).

Se puede pensar, por tanto, en una federación de ciudades que, manteniendo el ideal de que sólo se es feliz en comunidades pequeñas y sólo en ellas es posible llevar a cabo el ideal de una democracia moderada, ello no está en contradicción con una ampliación inmensa de ese mismo concepto mediante sucesivas fundaciones de nuevas comunidades, que se rigen en efecto bajo la comunidad que produce ese lazo político-cultural propuesto por Alejandro Magno.

Alejandro no somete a nadie; funda muchas “alejandrías” (56 o 57), bajo una concepción de imperio que nada tiene que ver con la romana, sino con la aristotélica de una confederación de *polis*.

En el año 42 Aristóteles llega a Macedonia y se hace cargo de la educación del príncipe, durante un periodo de turbulencias políticas: los persas comprenden -y les inquieta- que el poder de Filipo se está haciendo demasiado fuerte. La máquina persa se pone, así pues, en marcha y lo primero en sucumbir son las ciudades costeras de Jonia; Hermias cae hecho prisionero -éste ha mantenido un poder ilustrado, conforme a las indicaciones de la Academia renovada- y es torturado hasta la muerte, lo cual supone un duro trance para Aristóteles.

En 334 ha muerto Filipo y Alejandro es rey. Los continuos levantamientos de una Atenas alentada por Demóstenes, a la que, sin embargo, Filipo ha respetado en todo momento -ha dado la vuelta por Boecia para no atravesar Atenas, le ha otorgado un estatuto especial, ha recibido a sus emisarios,...- conlleva la decisión de acabar con el problema ateniense de un modo definitivo. El problema de Atenas es concretamente el problema de Tebas, la única ciudad suficientemente poderosa como para enfrentarse a Filipo; de modo que los macedonios lo que han hecho es acercarse poco a poco e ir rodeando Atenas, a sabiendas de que ésta tiene un pacto con Tebas para su defensa. Sin embargo, este temor de Filipo es superado por su hijo Alejandro y, en este año decisivo -se puede decir que a partir de entonces desaparece la Grecia clásica y comienza el helenismo- se produce la destrucción de Tebas por las tropas macedonias. (Las falanges tebanas se habían dispuesto en forma tal que combatían en parejas: en la batalla y en la cama...). Atenas queda cercada y se demuestra la desmesura del discurso de Demóstenes que les ha impulsado al combate. Cabe señalar que las condiciones de paz para Atenas -seguramente influidas por Aristóteles- son las más generosas que cabría esperar: no se ejecuta a nadie, se destierra a Demóstenes, la ciudad queda

intacta, y además se le concede un estatuto especial de cuasi independencia y el rango de ciudad asociada.

En este momento Aristóteles decide dejar la política: su príncipe es un rey ya encumbrado y decide volver a Atenas y allí en una finca de un amigo (Licabeto) funda el Liceo. Alejandro, ya rey, encarga la tutela de Atenas a uno de sus generales, amigo íntimo de Aristóteles, Antípatro; y a partir de ese momento empieza un periodo en el que la ciudad sigue viviendo en régimen de completa libertad, ninguna de sus leyes ha sido alterada, ni siquiera es sometida como lo ha sido Tebas.

Como Aristóteles es extranjero en Atenas, no es ciudadano ateniense, no puede comprar terrenos, de modo que instala su academia, el Liceo, en los terrenos de un amigo. Trae a este edificio todas sus colecciones, organiza el sistema docente, potencia los estudios empíricos y la reflexión político-ética, y deja en el centro de los saberes lo que la tradición va a conocer como reflexión metafísica.

Que no hay en Aristóteles ningún sentido de rivalidad con la Academia, lo demuestra el hecho de que lo primero que hace al fundar el Liceo es financiar un altar en homenaje a Platón y le dedica unos dísticos célebres que hablan sobre todo de la amistad. El Liceo se concibe como una prolongación de la Academia misma.

A Atenas viene con su familia: con su mujer, Pitias (hermana o cuñada de Hermias), su hija Pitias, y su hijo Nicómaco (la Ética será un testamento con ocasión de la muerte prematura de éste, y será una prolongación de la Ética a Eudemo). En esta época, también, acomete la codificación de sus escritos: reelabora profundamente su Retórica y une a los libros 1 y 2 el tercero que es un libro independiente, igualmente reelabora la Física con diferentes materiales y el De anima. Así que, las enseñanzas de este último período reflejan una clara voluntad de sistematización de su pensamiento y de fundación de una verdadera universidad del conocimiento.

Este periodo de paz dura 11 años. En 323 llega la noticia inesperada de la muerte de Alejandro y Atenas lo interpreta como la muerte del tirano y se levanta contra las tropas macedonias, que, a raíz del tratado de paz, se encuentran a las afueras de la ciudad. Se reconstruye el partido demócrata radical y Demóstenes regresa al poder, poniendo en peligro la seguridad de Aristóteles y su Liceo. Esto se materializa en una acusación por impiedad (*asébeia*) contra Aristóteles -según algunas fuentes-, lo que le lleva al destierro por segunda vez: “para que Atenas no vuelva a cometer por tercera vez un pecado contra la filosofía: primero Anaxágoras, segundo Sócrates, y el tercero sería él” (según la leyenda). Mientras tanto habían muerto su mujer y su hijo; él vive en la compañía de Hermipila -una esclava a la que él ha emancipado y para la que tiene un recuerdo emotivo en su testamento, donde insiste en que sus herederos procuren el bienestar de Hermipila, que le habiliten una casa en Carpi, donde él vive,... En 322, en Calcis, en una casa provisional, muere Aristóteles dejando una rica herencia.

EL CORPUS Y SU RECEPCIÓN:

Hasta aquí la biografía de Aristóteles. Con su muerte, muere el filósofo pero empieza a vivir su obra, y su transmisión constituye un acontecimiento de importancia por dos razones: porque explica el carácter del Corpus y porque el destino de las obras de Aristóteles explica en buena medida su ausencia en el mundo helenístico o su relatividad. De manera que es importante perseguir ahora el destino de las obras de Aristóteles. Esto no ocurrió con Platón, su obra no fue nunca interrumpida ni cesó su divulgación. Aristóteles cuando huye se lleva su biblioteca e interrumpe sus enseñanzas.

Podemos hablar de tres fuentes de recepción -distintas y sólo la tercera relativamente afortunada- de la obra de Aristóteles: a su muerte, la biblioteca no se la lega a su hija -de vida muy disoluta- sino a su discípulo Teofrasto, el cual une ésta a su propia biblioteca, y cuando a su vez Teofrasto muere se la lega a Meleo -hijo de aquel Coriscos que acompañó a Aristóteles en su destierro a Calcis, Mitilene. Desgraciadamente, Meleo es un indigno sucesor de estos grandes hombres y lleva la biblioteca a su ciudad natal, Eskerpsis, para venderla; su venta no es completa, Meleo se queda con los manuscritos con intención de venderlos a mejor precio, pero lo cierto es que allí permanecieron durante 200 años en una casa particular sin suscitar el interés de ningún comprador. Por el contrario, el grueso de la biblioteca y las copias son vendidos a la máxima institución cultural de la monarquía de los seléucidas, del mundo antiguo: la Biblioteca de Alejandría.

En Alejandría se mantienen esos libros de una manera poco organizada hasta que la situación del Peripato, del Liceo se hace verdaderamente insostenible en Atenas por la falta de recursos y alumnos, de manera que Estratón y, sobre todo, Demetrio -sucesores de Teofrasto- terminan por aceptar la invitación de la monarquía seléucida para trasladar el Liceo a Alejandría. Allí, en el nuevo Liceo, lo primero que emprende Demetrio es la catalogación y conservación de las obras de los maestros del Peripato. Como además éste ha sido encargado de la educación del nuevo príncipe, Filadelfo -que pasa a la historia por sus obras de paz; verdadero universalizador de la biblioteca y el museo-, las obras pasan a ser uno de los principales tesoros de la biblioteca, de las que se inicia una gran difusión.

A partir de aquí es bien conocido que Roma llega a Alejandría, César somete a la monarquía de los seléucidas, y toma una decisión que, a la postre, será trágica para la historia de Occidente: trasladar la Biblioteca a Roma. Estando ya los rollos metidos en cestas y dispuestos en barcos en el puerto de Alejandría, hay una revuelta popular como consecuencia de la cual se produce el incendio de la Biblioteca de Alejandría. Esto tiene lugar el año 47, y entre los libros destruidos está la obra completa de Aristóteles y Teofrasto.

En cualquier caso, en la medida en que ha sido organizado el legado aristotélico y por tanto queda el catálogo, Diógenes Laercio establece su propio catálogo que nosotros citamos. Este catálogo nada tiene que ver con el Corpus que nosotros conservamos, que, por tanto, no es original de las obras de Aristóteles. Sus obras, tal como fueron depositadas en la Biblioteca tenía una organización distinta a la nuestra.

La segunda recepción de las obras de Aristóteles es parcial y pequeña pero, sin embargo, de una gran influencia en el helenismo. Tiene lugar a partir del traslado a Rodas de uno de los académicos, también de la primera generación, de parte de la obra aristotélica. Me estoy refiriendo a

Eudemo -al que le dedicó su Ética-; éste es de la misma edad aproximadamente que Teofrasto, unos 20 años menor que Aristóteles, y que se forma en el segundo periodo de sus enseñanzas. Es a la ética lo que Teofrasto a la investigación científica.

Eudemo tiene como legado personal unos cuantos libros de Aristóteles: primero, aquellos de los que se ha hecho alguna edición (los diálogos académicos de Aristóteles), segundo, un ejemplar de la Ética dedicada por el maestro, y en tercer lugar, todos los comentarios doxográficos a la obra de Aristóteles que ha hecho Teofrasto.

En Rodas, Eudemo funda una pequeña escuela que tiene una influencia meramente provincial pero no escasa. En efecto, esto es lo que el helenismo conoce de Aristóteles y sobre lo que van a discutir el estoicismo y el epicureísmo -y en cierto modo el escepticismo-; de manera que muchas de las discusiones son más contra Teofrasto que contra el propio Aristóteles. Por ejemplo, la conformación que adquiere entre los estoicos la lógica, y más todavía en los epicúreos la formación de la teoría científica sobre la base de dos únicos modelos (de una parte el razonamiento deductivo y de otra el inductivo, probabilístico) se hace simplificando enormemente la riqueza de la argumentación metacientífica aristotélica, pero en cambio se hace sobre la base de la sistematización que presenta Teofrasto.

La tercera recepción de Aristóteles es aún más novelesca. Un esclavo manumitido, que se ha convertido, en virtud de sus propios méritos, en un hombre riquísimo, y cuyo nombre es Apelicón, conecta con Artemión, el responsable del último y agónico intento de Atenas por ser independiente (ha hecho un pacto con Mitríades, el general que se enfrentará a Sila y el que va a sufrir la derrota que entregará a Grecia a las legiones romanas), y le subvenciona para su empeño.

Pero además este Apelicón es un consumado bibliófilo y le llegan noticias de que en un pueblo remoto hay una magnífica biblioteca abandonada y allí se presenta. Compra los manuscritos y se los lleva a Atenas con la sana intención de vendérselos al Estado a precio de oro como una gloria pasada a dignificar. Mientras tanto Sila vence a Mitríades. Sila lleva entre sus consejeros a Lúculo, una de las grandes fortunas romanas y un amante del arte griego, el cual percibe inmediatamente la importancia del hallazgo y lo confisca para llevárselo a Roma. Lúculo ha hecho esclavo a un filósofo peripatético, de la segunda escuela de Rodas, a quien encarga la organización de los libros. Pero buena parte de la flota que llevaba las riquezas de Atenas se hunde en el Adriático, sin embargo, los libros llegan a Roma. Y allí Hilarión, el cual forma parte de los círculos más ilustrados de Roma -fundamentalmente del de Cicerón (“la prosa de Aristóteles es oro molido”, llega a decir éste de los diálogos, en el 59; en el 46 se referirá a los manuscritos de Aristóteles por su aspereza y dificultad)-, es encargado de crear una biblioteca. Por tanto, entre el 59 y el 46 se ha censado ya en Roma la obra completa de Aristóteles.

Hilarión hace una primera sistematización de la obra, diferenciando entre los libros de Aristóteles y los de Teofrasto. Una vez aislado el legado del filósofo, le encarga a un discípulo, Andrónico -hombre ilustrado, procedente del entorno de la escuela peripatética-, hacer una edición definitiva de todos los legajos dispersos.

En primer lugar, separa los Diálogos, claramente delimitados, y con ellos reúne los escritos exotéricos, el Aristóteles público, las obras académicas; y con el resto de los papeles procede del siguiente modo: cuando tiene en su poder obras ya organizadas por el propio Aristóteles, por

ejemplo los Tópicos, el De anima, los tres libros de Retórica, los conserva tal cual -son obras en las que coinciden, por tanto, el Corpus con el Catálogo anterior de Diógenes Laercio. El conjunto restante, en fin, se divide a su vez en dos apartados: los que tienen título, cuyo carácter unitario se reconoce fácilmente, los cuales se publican como obras sueltas (por ejemplo, obras como De caelo, Historia de los animales, Sobre la generación y la corrupción,...); y los que tienen en común un objeto general (por ejemplo, Física, Metafísica).

Pues bien, esta organización es ya publicada por Andrónico y se hacen varias copias: una para Alejandría -cuya biblioteca está tratando de recuperar sus fondos-, otra para Atenas, y otra para la Biblioteca de Roma. Finalmente, el valor del Corpus es tan importante que las obras exotéricas van perdiendo importancia a favor de los libros de texto, publicados en el Corpus, lo que conduce, a la postre, a la pérdida de los Diálogos.

Sobre este Corpus se elabora el Catálogo imperial de Ptolomeo, el que permanecerá siempre en la Biblioteca de Roma.

En definitiva, la biblioteca del Liceo se ha perdido en el incendio de Alejandría, el Aristóteles juvenil o el comentado por Teofrasto es el que ha estado vigente en el mundo de los helenistas, y entre los siglos I y II el Aristóteles conservado es el compilado por Andrónico.

Las obras de Aristóteles son las siguientes:

- Las que se refieren al periodo académico: **Diálogos**: el Grilo, las Colecciones, las Categorías, los Tópicos (las Refutaciones sofísticas), Sobre la filosofía, Sobre el bien, primera versión de la Retórica, de la Poética y de los Magna moralia, Sobre los poetas, Problemas homéricos; los libros **I y II de Física**, el libro **VII de Física**, y los libros **III–VI de Física**, De caelo, primera versión del De generatione et corruptione, el Protréptico, diálogos ético-políticos que hemos perdido: **el Eudemo**, **el Político**, y el **Sobre la justicia**, y finalmente **el Sobre las ideas**, además el libro **I de Política** (VII-VIII), y los libros más antiguos de la Metafísica (XII -lo que demuestra el error escolástico que cree que este libro culmina con la referencia a la divinidad las lecciones sobre metafísica, cuando, bien al contrario, se trata de un libro muy platónico, de juventud-XIII y II) y **Ética a Eudemo**.

- Del periodo medio (los 20 años, desde la marcha hasta el regreso a Atenas, cuando conoce a Teofrasto): la Historia de los animales (I-VI y VIII), Sobre las partes de los animales (II-IV), obras biológicas que hemos perdido, Los metereológicos; se concluyen Retórica (III) y la Ética a Eudemo y sigue trabajando en Política (I, VII y VIII). Los parva naturalia y los libros I y II del De anima. (Libros científicos que han marcado la tradición de occidente hasta la revolución copernicana, a través de Ockham, los nominalistas o los *calculatori*...)

- Periodo a partir de su regreso a Atenas: la reestructuración de su obra lógica (codificación Tópicos, Analíticos); termina la codificación de la Retórica; redacta el libro I del De partibus animalibus (introducción a la epistemología aristotélica); acaba De anima; versión final de los Magna moralia; redacta la Ética a Nicómaco; sigue trabajando en la Política (II, V-VI, III-IV) – nunca llega a sistematizar esta obra-; Metafísica Γ, E, Z, H, O.

EL ORGANÓN:

La imagen de que la lógica es el instrumento de la ciencia, se consagra en la Edad Media. Sin embargo, la lógica requiere de su propio método. Estos libros son llamados por Aristóteles *methodoi*, frente a los de tesis, llamados *pragmateia*. En el *Organon*, entre los libros metódicos aparecen unos cuantos que no proceden de la terminología aristotélica.

Organon = Categorías, Tópicos, Refutaciones sofísticas, Analíticos I y II y De interpretatione (catálogo de Andrónico); Poética y Retórica (catalogación aristotélica). En Aristóteles la filosofía del lenguaje está conferida a la Retórica y Poética. Las demás obras del *Organon* aluden a la lógica formal. Aristóteles parte de la probabilidad y verosimilitud, como ya se ha visto. En todas las materias en las que no intervienen los estados subjetivos del sujeto, ha de ser diseñado un lenguaje en el que no entre la subjetividad. Se llegará a un discurso sin hablante, sin las características subjetivas del que habla. Es la palabra platónica: no hay contingencia alguna, reproduce ideas y relaciones jerárquicas. Sólo en un tipo de lenguaje en el que han desaparecido las características del sujeto se cumple el platonismo. Hay que formular dos preguntas esenciales:

- ¿Qué conocimientos pueden ser expresados por el *lógos apophantikós* (demostrativo)? No se puede decir todo, como creía Platón. Aquí entra la ruptura con Platón;
- ¿Qué modelos de argumentación pueden llevarse a cabo con este *lógos*? ¿en qué consiste? Sólo en tanto que se habla de cosas los enunciados pueden ser objetivos, sólo pueden serlo en el momento en el que se ha contestado a las anteriores preguntas. Hay otra serie de materias en las que no cabe ponerse al margen por parte de aquel que habla. La pretensión de suspensión del sujeto es aquí imposible. En este discurso hay también una semántica, que contiene además de conceptos (como en el apofántico) lo que está en el alma del sujeto, aquello que expresa el talante moral (*êthos*), la pasión (*pathos*) o instinto y las propiedades del sujeto (*héxis*). Estas son las características psicológicas pensadas por los griegos. Aquí la semántica no puede ser apofántica. También este lenguaje incluye una sintaxis. Para este lenguaje las anteriores preguntas también valen, sus materias son igualmente problemáticas.

Se trata de un diseño de límites y posibilidades al hacer las dos preguntas esenciales. El platonismo quedará salvado si encontramos un nivel y una sintaxis que expresen las ideas. Pero de antiplatonismo queda el no desechar la posibilidad de no expresar lo objetivo. Aquellas cuestiones que no caen dentro del ideal platónico son susceptibles de ser dotadas de una racionalidad; no se cae en el irracionalismo a que las delega Platón. Este proyecto será viable en tanto que ambos lenguajes están afectados por el *lógos*. Por tanto, ¿qué es *lógos*. Platón: el *lógos* imita a una realidad previa a las palabras = las ideas, el lenguaje correcto es el que posibilita la transparencia del mundo ideal en el contingente. Esto es lo que defiende Aristóteles en su periodo académico, pero luego se desvía: si el lenguaje es imitación, aquello que es puesto por el sujeto no es lenguaje, puesto que la aparición del sujeto introduce la contingencia y la libertad; pero la experiencia nos muestra lo contrario. Platón fue consciente de este problema y su solución fue transferir este lenguaje no apofántico al mito: el lenguaje subjetivo sólo mitologiza. Las disposiciones de la psique humana son llevadas a un lenguaje borracho, ebrio, loco, cuando lo normal sería utilizar un *lógos* apofántico que exprese las ideas. Para Aristóteles, que no está de acuerdo con esto, el *lógos* no es una mimesis y justamente el

lenguaje no normal, especializado, es el apofántico y lo que sea el lenguaje estará en el lenguaje subjetivo.

El lenguaje es un símbolo (en griego lo que uno lleva, caso de la moneda partida) que requiere que hablen dos sujetos, esto es lo que lo configura. Una de las cosas que pueden hacer dos sujetos A y B cuando se encuentran es poner una intermediación que ambos llevan consigo: el lenguaje. Como es un símbolo, no necesita ser una imitación, lo único que se precisa es una convención que a los dos sujetos permita comunicarse. El lenguaje es convencional y aquello que nombra tendrá que referirse a algo sin lo cual no hay entendimiento. El lenguaje se dice respecto de ciertas referencias, que no son convencionales; remiten a lo mismo, a lo que en los dos agentes hay de común. Estas referencias no pueden referirse sólo al mundo, a las cosas, sino también a la condición de los agentes: al *êthos*, *pathos* y a la *héxis*. El lenguaje es una disposición natural del hombre para el reconocimiento, que no siendo sólo convencional remite no sólo al hecho sino también a las disposiciones psíquicas del individuo objetivadas. Cuando se cumplen estas condiciones tenemos lenguaje.

El *lógos* contiene algo que es dicho (*pragma*) y algo que es puesto por el agente (*êthos*, *pathos* y *héxis*). El ejercicio de racionalización del *lógos* depende de la capacidad que tenga el investigador de discriminar aquellos contenidos. Un juicio será la reformulación de un enunciado ordinario en el que se ha discriminado lo que hay de *pragma* de lo que hay de subjetivo. Sólo se puede discriminar si se dispone de la capacidad de interpretar lo dicho. Hay que desarrollar un método que permita distinguir lo que hay de subjetivo del *pragma* o asunto. Si esto es posible se llegará a una teoría de la ciencia aceptable.

Hay que crear un discurso del discurso; hay que emplear un metalenguaje. Para hablar del *lógos* hay que tratar una semántica (en la que entran el objeto y las características subjetivas) y una sintaxis. A partir del análisis, de la criba, de estos aspectos es quizá posible llegar al *lógos* apofántico, cuya semántica ha sido despojada de toda subjetividad. Al referirse a objetos se autodicta la sintaxis. La lógica para Aristóteles es una filosofía del lenguaje, no un método.

Ahora bien, aquí entra la pregunta fundamental que será heredada por toda la filosofía posterior: ¿cómo puedo discriminar en el habla lo que corresponde al sujeto de lo que es propio del objeto? Platón ha dicho que a esto se llega con la dialéctica. Para salvar a Platón sin partir de las ideas, Aristóteles pretende llegar a la unidad de la definición sin partir de la identidad de la definición. Como no puede acudir a la idea, Aristóteles parte del análisis del *lógos*, que a la vez es un punto de llegada, pues no existe otro espacio a donde ir. Tendremos una analítica de lenguaje cuando dispongamos de elementos estructurales que permitan reconocer los elementos reales del lenguaje. Esto es lo que llama una categoría, que se define por la pregunta ¿cómo es dicho el lenguaje? Es una gramática de los modos de decir. Las categorías tienen que tener una apoyatura propia en el lenguaje. Los modos del decir no son otra cosa que los modos del pensar. Hay una identidad entre pensamiento y lenguaje. Del lenguaje uno no puede salir pero sí buscar en él. El vehículo en el que se da el conocimiento es el lenguaje. La identidad entre pensamiento y ser se produce en los modos del decir. El lenguaje es el que pone la identidad. La pregunta filosófica por el ser se ha centrado en los modos del decir. Aristóteles propone 5 categorías (pero no es un sistema cerrado). Se puede hablar de accidentes, substancia (lo que no requiere de nada para existir, es el sustrato, el sustantivo), género, especie y definiciones (esto es sorprendente: la definición es a lo que llegamos después del análisis. Aristóteles lo entiende como la unidad conceptual. Es una operación de la mente en la que

están dadas las condiciones para que lo plural se convierta en uno). El problema del método queda precisado en unos términos racionalmente delimitados. El método queda precisado al preguntarnos qué cosas pueden ser nombradas en el lenguaje tal que en él quede identificada la realidad. Cómo puedo mediante el lenguaje conocer la realidad, cómo puedo discriminar lo objetivo de lo subjetivo.

En términos gramaticales, el accidente es el adjetivo y la sustancia el sustantivo. El accidente precisa de una sustancia para subsistir, pero no necesita la sustancia de nada más que sí misma. Ahora hay que intentar lograr la unidad de la definición.

Pensamiento -> *lógos* -> ser

En las categorías se nos presenta el ser; no cabe duda de que se nos presenta el ser que está o que cabe decir. Sólo hay contacto directo en la mística, en el entusiasmo, etimológicamente hablando (Platón). Nombrar la realidad no es una operación natural o espontánea, lo natural son las opiniones que han de ser superadas. Hay que saber, y el problema es metódico, cómo es posible nombrar la realidad, fundamentar la identidad, Aristóteles no es un sofista. Se parte de lo que ontológicamente es el lenguaje y volvemos a él, porque sólo en él podemos definir en que consiste un juicio.

Las categorías acaban en lo que era una definición. En ésta se van cumpliendo las demás categorizaciones. Aplicando todas las categorizaciones se llega a la definición, que es una identidad en el lenguaje. Definición tiene la siguiente estructura lógica: $[A = a+b+c+d]$. Toda la metodología se basa en la obtención de definiciones que identifiquen, que unifiquen, las subjetividades, las pluralidades. “Definir” es una actividad de la mente. Quien define racionaliza o expresa condiciones de la mente, aquí está el *noús*. Tendremos un lenguaje isomórfico cuando quede apresado el objeto, la realidad de lo que es; cuando obtengamos una buena definición. El *noús* opera con opiniones que remiten a diferentes calificaciones del decir. Para establecer el método hay que constatar una doble pluralidad: de opiniones y de entes. El lenguaje tiene que dar esa unidad. Todas las opiniones tienen que poder resolverse en una. La cuestión es como reducir la pluralidad de las opiniones y las cosas a la unidad. Si no pensamos que la unidad se da en el lenguaje, tenemos que pensar que las pluralidades son apariencias. El método entra en el camino hacia la identidad en el lenguaje. Hay que pensar, en primer lugar, dónde se dan las opiniones:

- descripción de opiniones: con varias opiniones se puede dar una definición no esencial, una descripción de los pareceres de los hombres. También se pueden discutir las pluralidades reales. Y esto porque puede apelar a distintas opiniones sobre ellos. Esto y lo anterior son pragmáticamente equivalentes. Este es el argumento sofístico de Gorgias por excelencia. Aristóteles recoge la tradición sofística para superarla.

- Para superar esta pluralidad inicial se puede suponer que haya un lugar ideal (tópico) donde se dé un enunciado en el que caben todas las opiniones ordenándolas, clasificándolas, subdividiéndolas. Un *tópos* es una reducción analítica de los enunciados plurales acerca de un mismo ente. Ya no hay yuxtaposición sino ordenación. Es una noción que está en vez de la realidad entera. Pueden ocurrir dos cosas:

1. que toda la multiplicidad de opiniones pueda ser reducida a una sola definición idéntica. Esto será un axioma. Su conocimiento es seguro, no hay nada que se contraponga a ello. Es una definición en la que quedan absorbidas todas las manifestaciones plurales de la cosa. Los axiomas se dan en el lenguaje de la matemática, lógica formal, y no tienen excepción posible. A este lenguaje le

corresponde propiamente la verdad. No se puede fingir la posibilidad de lo que analíticamente es verdadero. La identidad se da en el lenguaje. Lo verdadero es el enunciado.

2. pero a veces no se puede reducir a una definición, sino a varias. No se puede llegar aquí a una identidad; nuestra definición no puede remitirse a objetos. La pluralidad procede de la persistencia de lo subjetivo en los enunciados, presencia que no puede ser reducida. No se tiene un axioma sino varias opiniones, *doxai*, donde no hay verdad. Apelar a la universalidad no es solvente, es el argumento del rey filósofo que no deja opinar. Se puede pensar que hay pluralidad en la realidad pero este es un argumento escéptico, no filosófico. Aún así se puede operar con algo que es semejante a la verdad: el cálculo de la probabilidad o verosimilitud. Algo es más probable o menos probable si las opiniones las sostienen o bien todos, o la mayoría, o al menos los más sabios. Así se tendrá un lenguaje en el que la identidad no se deja en manos del voluntarismo, del dominio. Tenemos la posibilidad de hacer, por una parte, ciencia y por otra, lo más razonable. El método permite diferenciar entre la verdad y la opinión, y dentro de ésta, lo más verosímil de lo menos.

El método para emitir juicios, para cribar, es llamado por Aristóteles “Tópicos”, que es una traducción del término dialéctica. Es el método de la selección de lugares, contextos, en los que aparecen las nociones. Una vez que hemos llegado a todos los contextos, podemos saber si sólo vale una noción o si por el contrario valen varias (hay subjetividad, opinión). En los axiomas o para la noción de identidad: el concepto es idéntico en todos los contextos en los que pueda ser pensado, en todos los contextos posibles funciona de la misma manera: la negación de esa propiedad es contradictoria = no contradicción. Esto me da un principio ontológico, hay una regla sintáctica: opera en el lenguaje lo que la proposición afirma de la realidad. La validez del principio de no contradicción está en el *lógos*, es una regla que se opera en el lenguaje.

Ahora bien, ¿cómo puedo mostrar que algo es idéntico? ¿cómo puedo mostrar que algo es un axioma? Y añade una segunda regla de verdad, entonces; la primera, regla en el *lógos* es la no-contradicción, que funciona cuando encontramos proposiciones sencillas, pero hay muchas veces que son complejas y entonces no resulta tan fácil ver que la negación implica contradicción. Por ello añade una segunda regla que también despliega el principio ontológico de identidad: la del tercero excluido; significa que en los términos de un dilema cualquier tercer enunciado queda excluido por el propio lenguaje; cualquier proposición que quisiese conciliar los términos de un dilema debe ser excluido. Es un principio de reconocimiento de contradicciones, por el que se pueden definir proposiciones de las que es susceptible predicar el principio de contradicción. En proposiciones complejas excluir terceros, es decir, reducir a los dilemas correspondientes desde los cuales a su vez se hace posible descubrir la contradicción.

De modo que, con el desarrollo de estas reglas en el *lógos*, reglas metódicas, a lo que se llega es a descubrir, en efecto, la identidad de estas proposiciones a las que Aristóteles llama axiomas y desde las cuales se puede operar.

Por tanto, sólo las proposiciones idénticas son *apophantikós*, verdaderas, y descubribles en virtud de las reglas de no-contradicción y de tercero excluido. Pero, ¿cómo podemos operar con estas definiciones? Vuelve a funcionar el método de los tópicos: de igual manera que yo puedo descubrir los contextos de los enunciados con objeto de llegar a definiciones unitarias, axiomáticas, de igual manera puedo hacer con las reglas de la razón. Como el lenguaje es un elemento mediador entre pensamiento y realidad, el método funciona en los dos sentidos: cuando se trata de definir enunciados idénticos, se trata de definir realidades en el lenguaje (cuando he obtenido proposiciones

idénticas no he hecho nada más que referirme a cosas, las cuales son mencionadas por el lenguaje, a las que corresponde una definición idéntica); pues bien, ahora podemos hacer lo mismo con los modos de operar del pensamiento: puedo pensar los contextos del pensamiento; ahora ya no me estaré refiriendo a cosas, por consiguiente, ya no podré hablar de enunciados de objetos, de los que puedo privar la subjetividad, sino que ahora me estaré refiriendo a funciones, normas que hace la razón, y entonces no obtenemos más que la definición de la psicología; pues bien, esas funciones en el lenguaje son no más que reglas, inferencias de la razón (por ejemplo, un silogismo no es más que una regla).

A partir de este momento, Aristóteles tratará de dar la lista de las inferencias que son inmediatamente reconocidas por toda razón; éstas son básicamente dos:

- La inducción: cuando una cosa sucede siempre de la misma manera la cabeza formalmente opera dando un salto, de modo que termina proponiendo un enunciado general a partir de los enunciados particulares que recolecta. A esta operación de la mente le llama *epagogé* (tiene en griego el valor de “comprobación”, cuando una misma cosa se comprueba en muchos ejemplos entonces ese enunciado tiene validez), *inductio* (la repetición de enunciados semejantes conduce a un enunciado general). Manejamos enunciados de experiencia, que la mente es capaz de generalizar. (Es una forma de estadística sin matematizar... que no se hará hasta el s. XVII de la mano de Leibniz: encargo de las compañías de seguros de las navieras...)... Pero con la inducción sólo se pueden obtener enunciados verosímiles, de lo contrario tendría que hacer una inducción completa (que sólo es posible al final de la historia...).

- La deducción / *synlogismós* (razonamientos encadenados <-> tradición escolástica): desde un enunciado general axiomático se obtienen enunciados particulares (conclusión) también verdaderos, mediando otro enunciado que, aunque no sea axiomático, es verdadero; verdadero, todo ello, en el lenguaje. (Por ejemplo, todos los hombres son mortales...). En estos razonamientos sí obtengo verdades necesarias.

La logística de finales del s. XIX, cuando se puso a completar el programa de Aristóteles, pensó que podría determinar un mapa más amplio de las formas de razonamiento, y en parte lo ha logrado, pero no podemos olvidar que en todo caso tenemos siempre que pensar en enunciados con un grado de materialidad, y entonces ¿cómo llegamos a esos enunciados axiomáticos primeros? Nunca podemos agotar todos los enunciados posibles pasándolos por todos los contextos (tópicos) posibles, por tanto, tenemos que decir que, de todas maneras, a las proposiciones axiomáticas sólo llegamos por inducción y, por tanto, los principios de la ciencia son obligatoriamente convenciones.

A esto es a lo que Aristóteles llama *epistéme*. Y, ahora, puedo hacer una división de la *epistéme* según los principios que yo elija: frente a la idea de ciencia, la idea de división de las ciencias por virtud de las convenciones que yo determine (matemáticas, biología, física,...), que ya había iniciado Eudoxo. En definitiva, el axioma en Aristóteles tiene un final en la convención, pero también tiene una gran zona semántica de seguridad por parte del pensador en la verdad de esas proposiciones. En realidad, este es el final de todo pensamiento que no parte de la intuición mística de la Idea.

Hasta aquí, en todo caso, estamos hablando en términos del *lógos apophantikós*, es decir, de proposiciones que, aunque sea reconociendo un grado de convencionalidad, son proposiciones idénticas; pero el método tiene un segundo elemento: cuando no puedo partir de axiomas, entonces

hablo de enunciados que yo afirmo y otros niegan según voluntad (no hay identidad); estos son, pues, hipótesis y no axiomas. En este segundo caso, puedo imitar los métodos de la ciencia:

- La inducción: multiplico enunciados hipotéticos; la inducción en discursos hipotéticos no es más que el ejemplo (*paradeigma*); su valor consiste en operar de manera semejante a la verdad: hay unas cadenas más ejemplificantes que otras; no se trata, ahora, de “comprobar” su validez sino de enumerar casos ejemplares.

- La deducción: serán deducciones a partir de hipótesis, en las que el razonamiento es el mismo pero el lenguaje no es *apofántico* -no ha eliminado el grado de subjetividad-; Aristóteles los llama “entimemas”, razonamientos formales que nos procuran conclusiones más semejantes a la verdad que sus contrarias (por ejemplo, toda mujer que da a luz tiene leche...), procuran estructuras arquitectónicas, marcos explicativos, signos, síntomas a través de los cuales oriento mi explicación.

Aristóteles ha separado el método deductivo y el hipotético, precisamente la modernidad lo que va a hacer es unir ambas cosas: cuando descubra que las deducciones a partir de hipótesis pueden ser dichas unitariamente en un contexto, habremos dado lugar -pero eso ya es Leibniz, Newton- al método hipotético-deductivo. Las grandes cartas topológicas del método están, sin embargo, establecidas en Aristóteles.

Ya que no tenemos la suerte de ver las Ideas -como dice Aristóteles en Ética a Eudemo-, hemos tenido que ir marcha atrás para mejor avanzar.

En efecto, la pretensión de que existe una identidad entre pensamiento y ser -en el caso de Parménides porque niega la apariencia, en el de Platón, por señalar que la referencia no son las cosas mundanas, sino que son las Ideas-, es superada por Aristóteles estableciendo una coordinación distinta entre ambos: si el ser es el término al que se dirigen intencionadamente las actividades del pensamiento, éste no accede directamente al ser sino al ser que es susceptible de *lógos*, al ser en el lenguaje; en el lenguaje se nos da el lugar ontológico de la correlación pensamiento-ser. Esta operación es la que pone en marcha el método, y hace posible operar en unos términos en los que nos es permitido no ponerse de espaldas a la realidad. En efecto, las proposiciones se dicen en el lenguaje.

En definitiva, hemos obtenido un criterio de verdad gramatical: sólo en los enunciados *apofánticos* cabe hablar de verdad o falsedad; los preformativos no son susceptibles de tal denominación.

Ahora bien, cómo pasar de este criterio gramatical al conocimiento de la realidad, cuál es el fundamento ontológico de la doctrina lógica de la verdad. La respuesta tradicional es señalar la conexión directa entre la verdad de las proposiciones y la realidad. Según Aristóteles cuando decimos algo estamos reduciendo ese algo a una definición: esquema de relación entre un sujeto y unos predicados; pues bien: el criterio gramatical de verdad señala que de un sujeto dado nosotros podemos afirmar o negar determinados predicados, pues el fundamento ontológico de esta conexión sería decir que los predicados le pertenecen (*hyparkein*) realmente (Analíticos I-II). En Metafísica Γ, capítulo I, aparece una conexión que es prácticamente la misma que esta: si un predicado pertenece propiamente a un sujeto esto se puede expresar también diciendo que toda proposición que afirma o

niega algo (asertórica) puede ser reescrita en términos ontológicos mediante la partícula “*esti*” (siguen siempre el esquema “s es p”). Es decir, que eso que nombra mi proposición *existe*.

Por tanto, el fundamento ontológico de la verdad es la existencia, el estado de las cosas del mundo. La verdad o falsedad se dicen de las proposiciones porque se dicen (*adequatio*) de cosas del mundo. Hay un doble juego en la terminología aristotélica: desde el punto de vista de los libros lógicos es más propio decir que *hyparkein* porque, desde el punto de vista de la lógica, este predicado que no tiene otra función que la lingüística le pertenece realmente y eso a su vez tiene una segunda motivación en el hecho de que, si le pertenece realmente es porque aquello que designan existe, es. Por tanto, la doble terminología expresa muy bien el desarrollo de la cabeza de Aristóteles: una proposición afirmativa es verdadera en el sentido del conocimiento real cuando los predicados le pertenecen, y a su vez esos predicados le pertenecen realmente cuando hay algo en el mundo a lo que la proposición se ajusta.

Hasta aquí, pues, el fundamento ontológico de la verdad; el cual es doctrina aristotélica y profundamente original (el que únicamente ha recogido la tradición: el de la “adecuación”), pero ni la única ni la más característica.

La “adecuación”: Aristóteles sitúa el criterio de verdad, no en el ser ni tampoco en las Ideas, sino en los estados de cosas del mundo, estados de cosas por tanto contingentes, plurales. Esto supone una reconciliación con el mundo empírico: la experiencia nos proporciona el criterio de verdad. La realidad sensible no es apariencial; lo real es lo que realmente hay, por tanto, la ciencia tiene que remitir a una operación diferente.

No es esta la única doctrina: Aristóteles tiene que hacer una primera rectificación para salvar el grado de universalidad que pide la ciencia, una rectificación “hacia arriba”. Aquello que le pertenece a un sujeto puede ser de dos clases: uno, que sean predicados singulares, contingentes, en cuyo caso el valor de verdad se ajusta a la adecuación (como hemos visto); y dos, a un sujeto cualquiera también pertenecen realmente otro tipo de predicados que no están en el ser sino que son obtenidos por el pensamiento, es decir, predicados universales, los cuales, sin embargo, no están en el ser; todos los predicados de la ciencia no son predicados del ser, son predicados del pensamiento (Carga en potencia máxima contra el platonismo). Se trata de una operación de mera “abstracción” (según la terminología escolástica): el pensamiento excluye de los predicados singulares aquellos que le pertenecen en tanto que singulares, y descubre que al quitarle estos elementos, no por ello desaparece enteramente la consistencia de la cosa, del ente. A estos entes universales es a los que corresponde la Idea platónica: la identidad entre Idea y Ser es una identidad totalmente falaz, porque el ser es siempre singular.

Pero a lo largo de todo la historia, la versión platónica ha existido infinitamente; es, dice Aristóteles, una confusión entre las condiciones de universalidad que pone el pensamiento y el Ser. La Idea es, y lo es siempre, del pensamiento. Si a la Idea ha de corresponderle algo en la realidad, le corresponderá en el interior de la realidad misma. Lo que se ha acabado aquí definitivamente es la división de los mundos, el *chorismós* de Platón.

Por tanto, ese plus que tiene la ciencia es un plus por encima de la adecuación en un punto específico, en el sentido que la adecuación permite eliminar la singularidad, a fin de obtener ideas, conceptos universales, pero teniendo en cuenta que esa es una operación del pensamiento.

A partir de aquí todo el enredo platónico encuentra por fin una salida sin tener que creer en la existencia de los dos mundos; y, del mismo modo, se inicia una tradición del pensamiento que ha estado en pugna continua con el aristotelismo, que interpreta que, en todo caso, el uso legítimo de los universales es un uso conforme a operaciones de la razón. Lo que se pierde aquí es el concepto de perfección (se pierde el corazón del libro de anatomía), sin perder por ello ninguna capacidad epistemológica. La apuesta platónica es una apuesta por la belleza: se apuesta porque lo inmutable es más perfecto, lo cual no es más que una decisión estética. Como veremos más adelante la perfección se reintroduce en el mundo aristotélico.

Aquellas proposiciones que son verdaderas en el nivel de la universalidad por ello mismo lo son en el nivel de la singularidad pero con una ventaja a nivel cognoscitivo: ahora, lo que se dice en el nivel de lo abstracto se dice de todos los singulares.

Superamos, así, la doctrina de la “*adecuatio*” aceptándola porque, en efecto, lo que yo digo en el nivel abstracto, aunque en sí mismo no es real puesto que procede de una operación de la mente, es de verdad en el singular, por tanto, en este primer plus indirectamente sigue teniendo vigencia el criterio de verdad como adecuación. La ciencia sigue verificándose en el estado de cosas del mundo, y lo que ocurre es que se propone en un nivel lingüístico diferente.

En el segundo nivel, la adecuación resulta insuficiente, no por peraltación, sino porque no sirve como criterio de ajuste para aquellas proposiciones que no son directamente asertóricas. Porque claro, ahora tenemos que luchar contra tres posibles proposiciones para las cuales la adecuación no sirve, o sólo sirve parcialmente:

- Hemos visto que la adecuación está en un punto medio en el que nombra estados de cosas del mundo;
- hemos visto que la adecuación funciona todavía cuando de los estados de las cosas pasamos a los lenguajes abstractos universales.
- Pero, ¿y por debajo de esto, cuando nos encontramos con proposiciones en las que el principio de identidad no puede partir de una proposición de carácter axiomático?, ¿qué pasa con las proposiciones para las que no tenemos unidad de definición, cuyas contrarias no suponen contradicción; meramente opinables?, ¿y con las proposiciones preformativas?, ¿y con las que, teniendo el aspecto de ser asertóricas, no pueden proponerse en el tiempo presente porque las enunciamos en el futuro? Opiniones, oraciones preformativas y de futuro incumplen el método de la adecuación, porque se refieren a un mundo inexistente aunque posible. Se tienen que validar, pues, en su estatuto de mera posibilidad.

Según Aristóteles se puede, en todo caso, hablar de adecuación respecto de lo posible, pero entonces se ha de tener muy en cuenta que con ello no estoy hablando de la realidad terminada sino de una realidad indeterminada.

Por lo que se refiere a las *doxai*, puedo otorgarles un nivel ontológico mediante el recurso de la probabilidad real (lo que piensan todos, la mayoría o los más sabios porque sucede así la mayoría de las veces): pasamos de un criterio de probabilidad meramente doxática a un criterio de probabilidad real, que además tiene a su favor el carácter frecuencial, cuantitativo. Las *doxai* que son más

verdaderas no suspenden enteramente su negación pero en la medida en que se adecuan a lo que sucede la mayoría de las veces, reciben de ese ajuste su mayor cuota de verdad.

Ahora bien, esta teoría de la probabilidad real sirve también para las proposiciones que se dicen del futuro.

Para las performativas, sin embargo, no sirve absolutamente nada ya que los deseos son totalmente libres; sólo se puede aplicar en el sentido de la rectificación del deseo. Hay deseos posibles e imposibles, y dentro de los posibles, los hay probables e improbables; frente a ello se puede ajustar la limitación de los deseos.

Se puede creer que la imperfección está en el ser cognoscente, cuyas limitaciones le impiden descubrir la verdad en este tipo de proposiciones, pero la realidad está perfectamente determinada y basta con progresar en el conocimiento para observarla pasivamente, con aparente libertad; ahora bien, también puedo postular que la imperfección reside en las cosas mismas, en el ser, y entonces es necesaria la intervención del hombre, la LIBERTAD.

En ello se juega escoger entre las dos grandes tradiciones filosóficas: o bien somos deterministas, según la tradición platónico-megárica, o bien somos aristotélicos y postulamos la carencia del ser que debe ser rectificada mediante la política, mediante la intervención libre del hombre.

Aristóteles para posicionarse tiene que salvar dos objeciones previas de gran envergadura: si nosotros creemos en el mundo de las Ideas, no hay lugar a posicionamientos, pero esta objeción ya la ha respondido en el Sobre las Ideas; la segunda objeción es la importante: *el argumento dominador megárico de Diodoro Cronos*.

Aristóteles reproduce y analiza este argumento en sus tres pasos principales. El argumento dominador se puede enunciar en tres niveles y, a su vez, estos tres niveles se presentan en el contexto de dos exclusiones y una afirmación. La primera pone en marcha el principio del tercero excluido: “si la lógica exige que toda proposición sea verdadera o falsa, entonces no tolera que un acontecimiento pueda indiferentemente producirse o no”. Queda, pues, excluida la posibilidad de que un argumento pueda o no producirse por razones lógicas. La conversa de este argumento también afecta al principio de tercero excluido: “a la inversa, si fuese verdadero decir que para un acontecimiento futuro no son verdaderas ni la afirmación ni la negación, entonces habría que admitir que algo puede ser no verdadero no falso”.

Ahora bien, de la directa y la conversa surge el verdadero argumento dominador: “pero si decimos que era verdadero decir que un acontecimiento se producirá o no, entonces es necesario que ocurra o no”. Por tanto, está *determinado*, será necesario. Puesto que toda proposición es verdadera o falsa toda proposición es determinada, necesaria; como en la lógica no cumple ninguna función el tiempo, lo que es verdadero lógicamente, ha de ser verdadero realmente. El tiempo es lo que hace deponer el principio de contradicción. (Sobre la interpretación).

Aristóteles toma la palabra y dice lo siguiente:

- Si Diodoro Cronos tiene razón, vana es la ética, la política,... argumento pragmático, que en la tradición occidental se ha llamado el argumento del mahometano, fatalista (no

hagamos nada ya que todo está determinado); es un argumento flojo desde el punto de vista lógico, pero muy fuerte desde el pragmático (no puede estar equivocado todo el género humano cuando todos hacen cosas para dirigir su destino). En Política recupera este argumento de un modo tendencioso: si todo está determinado de nada sirve la democracia.

- Si el argumento dominador es cierto, vana es la lógica: según el argumento dominador en la realidad se cumplen al cien por cien las normas de la lógica, pero si así fuera, bastaría la contemplación de la realidad para que tuviéramos noticia de las leyes lógicas,... pero lo cierto es que la realidad es plural y contingente. Da la vuelta al determinismo: es vano formar la disyunción sobre verdad y falsedad de manera anticipada, por lo que el principio de tercero excluido no sirve para nada, arrastrando con ello el principio de contradicción, y, en fin, también el de identidad. LA LÓGICA NO LE DA LECCIONES AL SER. Las leyes del ser son las que se describen en la lógica. La lógica es un instrumento sin más. Pensar que es la lógica la que describe la realidad es una *metábasis eis allo genos*. No se da la identidad entre pensamiento y ser, entre ambos siempre está la mediación del *lógos*. La indeterminación, pues, está en lo real: “las cosas que jamás existen en acto contienen una potencia de ser o no ser y, por lo tanto, puede darse ambos” (Sobre la interpretación). Ahora bien, si lo posible es algo perteneciente a lo real, tengo que pensar que a lo posible corresponde un estado en el mundo cuya definición ha de ser, precisamente, la de imperfección: lo posible es potencia (*dynamis*). En el mundo hay carencia de ser: hay cosas que pudiendo estar en acto (*enérgeia*) no lo están (por ejemplo, una semilla no es un árbol, pero lo contiene en potencia), carece de perfección (*entelecheia*). La culminación del acto expresará siempre una ley física. Toda potencia, que no es interrumpida, puede devenir en el acto que le corresponda, y esto que devenga podrá ser medido por el concepto en su máxima dimensión, en su estética final (en su condición de Idea a la manera platónica), por medio del concepto universal obtenido por abstracción. Lo posible se rige por privación de acto (*enérgeia*) y por privación de perfección (*entelecheia*), pero a partir de ese momento yo puedo pensar lo posible ontológicamente como aquello aún no existente (he evitado la aporía lógica), al que nada le falta para existir (legalidad natural) y cuya norma de existencia será la perfección (he introducido la justificación de la universalidad y de la abstracción, la *epistéme*). No pongo la perfección al principio pero tampoco la excluyo: Aristóteles salva la *ΕΠΙΣΤΗΜΕ*. (Metafísica Z).

LIBROS METAFÍSICOS:

La pregunta por los fundamentos de la legitimidad del pensamiento no se puede vislumbrar en y con los libros lógicos. El puente que tiende entre pensamiento y realidad ha de ser legitimado como real. ¿Hay isomorfismo?, en el nivel lógico se llega a una conclusión problemática. Si encontramos ese fundamento operaría en todas las instancias de la ciencia, afectaría al ser en cuanto (en tanto) ser. No al ser físico o al ser químico. De existir esta filosofía será parte, la primera, pues de ella dependerían todas las otras ciencias. Fundamentaría el uso del *lógos* y el de todos los niveles selectivos de los que podemos hablar, fundamentaría a todas las ciencias particulares. Hay que preguntarse por la existencia de una filosofía primera que fundamentase todas las ramificaciones del árbol de la ciencia. Es la pregunta por el saber de los saberes; se pregunta por los caracteres de esa ciencia que buscamos, no tiene una materialidad definida, pues si la tuviera partiría de axiomas, y estos son los que hay que fundamentar, si los tuviera deberían ser también fundamentados. Si la obtuviéramos sería primera en rango y en orden.

La tradición cristiana ha puesto el fundamento en Dios: las ideas son pensamientos divinos, luego la certeza está fundamentada.

Se busca una ciencia que fundamente a las demás y a la vez no necesite ser fundamentada. Y se busca el fundamento porque no hemos visto ideas, si se accediese a ellas por intuición no se necesitaría un fundamento para la ciencia. Platón es una apuesta por el Bien, Justicia y Belleza porque se puede llegar a dichos ámbitos. La física postula o necesita una *prote philosophía*. Un sentido del término meta-física sería el de la ciencia que va detrás de la física dándole un fundamento sólido, se pregunta por la legitimidad y fundamento de los axiomas de las ciencias particulares. Metafísicos = cursos sueltos ordenados por Andrónico de Rodas. Orden:

- Libro Λ anterior al *De ideis* platónico;
- Libros M, N □ también tempranos; crítica a Platón;
- Libro Γ ;
- Libros Z, H □ y □ Θ ;
- Libros A, α ;
- Libros I, K;
- Libro E.

Aristóteles comienza preguntándose por aquello que define a una ciencia. Cuando tenemos una ciencia tenemos un conocimiento que se basa en unos principios o que remite a unas causas. El conocimiento fundado sobre estas características posee el rango de ciencia. Pero hay que buscar una ciencia de las fundamentales. El problema de fundar los fundamentos se refiere al nivel de la *epistème*. Todas las proposiciones del nivel *apofántico* pueden ser reducidas a la forma S es P. Este “es” es lo que aparece como inalterable. La ciencia de los fundamentos será la de ese “es”, que está en todas las proposiciones de todas las ciencias particulares. La metafísica nace preguntándose si hay una ciencia del ser, la pregunta es acerca de si podemos hablar de principios y causas del ser, en el ser. ¿Qué es lo que hace que la forma de las proposiciones científicas sea algo estable?, el hombre es racional a pesar de que desaparezca el hombre particular a partir del cual universalizaremos. La metafísica no está enfrentada a la ciencia, en vez de tomar como objeto lo particular, toma aquello que afecta a todas las ciencias. Hemos de preguntar si podemos hablar de la metafísica en algún nivel o si por el contrario tenemos que inventarnos alguno.

- **Caso de la física** = la física requiere siempre pensar en un ente cargado de materia, aunque es una ciencia teórica (no depende ni de la elección, arte o técnica). Podemos buscar la metafísica en la física, pero en ese caso investigamos un “ser” siempre acompañado de materia.

- **Caso de la matemática** = estudia entes separados de la materia. Pero probablemente a no pueden existir fuera de la materia, aunque podamos pensarla al margen de la materia, aunque remita a seres que pueden ser pensados como no-materiales. Probablemente la matemática no se puede decir al margen de la materia. La ciencia del ser ha de ser teórica y que sirva lo mismo para hablar de seres materiales y de seres no materiales. Si podemos hablar de esto, tendremos una ciencia que cubra la totalidad de las demás, que las fundamente. La metafísica ha de tener por objeto seres separados e inmóviles.

- Ahora está **la posibilidad de lo divino**, de la teología. ¿Es la ciencia primera la teología? Si sólo hubiera una substancia sí. Pero no es así. La ciencia primera será la ciencia del ser en cuanto ser. La identificación de teología = ciencia primera es escolástica: en el seno de Dios está todo el ser, sólo hay una substancia. A través de la interpretación plotiniana de Aristóteles ha sido posible asimilar teología a metafísica, y esto después ha posibilitado el materialismo. Dios es igual a

Naturaleza. Si tomo a la Naturaleza como el ser, la interpreto como a Dios, que es pensado como aquello en lo que está contenida toda la Naturaleza. La conversa materialista sería pensar que dentro de la naturaleza está contenido todo el ser. Aristóteles no quiere reducir la realidad a Dios. Lo piensa como un objeto excelente, pero sólo un objeto más. Nos tendremos que preguntar por los géneros, especies, causas y principios del ser en cuanto ser. Si Dios existe ha de fundamentarse también, pues todas las proposiciones referentes a él adquieren la forma S es P (ejemplo: Dios es omnipotente).

Libro E: Aborda aquí la metafísica desde la clasificación de las ciencias. Es un demarcador claro entre Platón y Aristóteles: todo aquel que no parta de bases empíricas o conocibles ha de saber que los principios son convencionales, están acordados entre los hombres. Un axioma es un acuerdo entre diversos principios. La metafísica nace al calor o arranca de las múltiples ciencias particulares. En el tratamiento de la matemática se ven las diferencias entre Platón y Aristóteles. Mientras que el primero cree que la matemática no necesita referencias a algo que no se refiera a pura potencia de la razón, Aristóteles cree que también la matemática necesita una fundamentación, pues está en el pensamiento, no en la realidad. No se puede dar el salto desde el pensamiento al ser. Ahora bien, si hay un ser que unifique la universalidad de la matemática (pensamiento) con la contingencia de la física (devenir), quedarán legitimadas las ciencias; este ser sería Dios. Plotino y Santo Tomás interpretaron a Aristóteles platónicamente. Pero la tesis es que la teología es una ciencia, por lo tanto se ha de dar razón de la legitimidad de sus principios. Neoplatonismo y escolasticismo pondrán a la teología como legitimación de las ciencias y del isomorfismo entre pensamiento y ser, la realidad y los principios de la racionalidad coincidirán. Y es difícil romper con esta tradición: la razón también es natural, nada nos impide pensar que el *noús* es algo natural, y esto con tal que la *physis* sea Dios o divina.

Pero esta tradición -la de Aristóteles- no es la de la Naturaleza. El *theós* puro, no puede ni crear ni fundamentar ni ser primer motor, es inefable. Sólo un dios que lo tenga todo perfectamente es necesario y universal, pero entonces no puede tener nada que ver con la *physis*, que es definida por la movilidad. La legitimación para Aristóteles no puede buscarse en dios, no puede de él decirse nada. ¿Cuál es pues la ciencia que fundamenta el puente entre el pensar y el ser?

Libro Γ: Esta ciencia existe y teoriza al ente en cuanto ente, hay que mirar en la cópula “es” (*einai*). Para hacerlo sigue un método lógico: investiga si tenemos una sola definición de ser o si por el contrario hay diversas opiniones (como en Tópicos). Analiza los varios usos con que en el lenguaje, *lógos*, aparece el término ser, a ver si hay un uso que los englobe a todos, que unifique las definiciones, lo primero es dialéctica, lo segundo ciencia -reducir pluralidad a unidad. En el decirse de varias maneras hay una hipótesis que preside la investigación: que se diga de *una* realidad. Los escépticos van a decir que los sentidos del ser son equívocos. El “es” en sentido absoluto es una posibilidad que permite tomarlo en sentidos posibles y relativos: aquí es “existe”, y da lugar a las modalidades en que se puede hablar de algo que existe: ejemplo, es alto. Estas formas relativas son todas accidentales en el sentido de las categorías, y en estos casos se puede apelar al no ser para mostrar al ser (ejemplo, X no es alto = X es bajo). Absoluto = es *haplós*; Relativo = es *katanalogón* (analogía).

Con la investigación se han descubierto las categorías y estados de la realidad en que se cumplen esas atribuciones categoriales, X está sentado = x es sentado. A las diferencias categoriales corresponden diversos modos de expresarse, de comportarse la realidad que es dicha de esa manera.

Este correlato ontológico tendría que ser por ahora el hecho de ser, la entidad, el carácter de ser ente = *ousía*. Si se puede decir S es P en la estructura lógica, hay que saber si se puede decir algo en la estructura de la realidad ¿hay *ousía*? ¿Corresponde realidad a ese “es” que aparece en todo discurso científico? Si la *ousía* es lo que justifica y verifica el “es” ha de ser conocida por el filósofo. Si las varias maneras de decirse el ser se corresponden con el uso común hay que preguntarse si a esos modos corresponde una *ousía*. De ella tendrá que conocer los principios y causas el filósofo.

Libro Δ: Vocabulario filosófico compuesto para ayuda y uso de los estudiantes. La *ousía* se dice de varias maneras pero son reducibles a tres:

- Se dice respecto del sujeto de la atribución. Un sujeto que no es predicado es una *ousía*;
- Algo que puede predicarse de otro, pero que sea determinado (que tenga una definición única) y que sea separable (que pueda ser ello mismo sujeto de otras atribuciones) = géneros, especies y formas;
- Al “es” lógico le ha de corresponder una *ousía*.

¿Qué pasa con la hipótesis que establece que han de referirse a una sola realidad? ¿Pueden estos usos lingüísticos referir a una sola entidad? Aquí lo que tenemos son usos legítimos del lenguaje, dice Aristóteles, estos modos del decir son básicos y fundamentales ¿se pueden reducir a uno? Aristóteles vuelve a aplicar la tópica a esta cuestión. El sujeto puede serlo de un género. Esta combinatoria funciona. El género no puede serlo de todos los demás. El género no puede ser sujeto del sujeto, ni la especie, ni la forma. Estos elementos no son primeros, no pueden actuar como principios y causas. Al ser corresponde la *ousía*, primero sólo puede ser sujeto. La *ousía* sólo se cumple en el sujeto individual real: en el corazón real, no en el del libro de anatomía. El género, la especie y la forma se dice “ser” por referencia al ente individual concreto. Lo que haya de realidad será por referencia a los entes concretos individuales. Se ha resuelto el platonismo: si la idea, en tanto que nombra un género, a una especie o a una forma, es algo, lo es en tanto que referida a un sujeto concreto individual. Pensar es pensar en términos o en los límites de los individuos concretos, desde allí, si es pertinente, se tendrá que introducir universalidad, necesidad,...

Ahora la pregunta es ¿hay una ciencia que parta de los individuos concretos?

Tenemos un punto de partida cuando tenemos una unidad de la definición, un principio de identidad que no es arbitrario o condicional sino que se da en el mundo. Operando con los principios de construcción racional, lógicos (no contradicción, tercero excluido) podemos establecer la idealidad lógica, pero no el principio ontológico de identidad -la identidad real. La metafísica se pregunta por la posibilidad de establecer ese isomorfismo absoluto. En el individuo singular es el único punto en que la identidad tiene un alcance ontológico, sólo en él porque sólo él no puede ser más que lo que es, lo que no ocurre con la especie, el género y la forma. Si las atribuciones son verdaderas, el principio de identidad tiene un principio ontológico en el individuo. El principio de identidad puede ser pensado ahora como ley legítima de la razón, la ciencia primera se expresa mediante identidades. Mientras que la contradicción y el tercero excluido sólo operan en el nivel lógico, la identidad es el puente que une pensamiento y realidad, ley fundamental de la razón y realidad. La metafísica será el discurso que legitime la identidad en el individuo del género, la especie y la forma.

...conforme a las leyes de la razón pero no podemos todavía establecer el alcance ontológico del principio de identidad, por ello los axiomas siempre tienen un último rasgo convencional para la razón. Hay una posibilidad de reestablecer el puente ontológico entre el pensamiento-lenguaje-realidad; pues bien, lo primero que podemos decir es que el principio de identidad alcanza valor ontológico justamente, y solamente, en el individuo singular. Por lo tanto, a partir de este momento, el individuo es lo que garantiza el carácter ontológico del principio de identidad y lo que valida las operaciones lógicas (por ejemplo, yo sí que no puedo ser más que el que soy; cosa que no ocurre con la especie, con el género o con la forma).

La ciencia primera será una ciencia que se exprese por identidades en tanto se refiera a sujetos individuales. En el individuo singular la identidad es de lo real y no sólo del pensamiento. En la Idea, en la esencia no se da identidad; toda identidad lo es de atribución, de la definición.

Ahora sí, el principio de identidad puede ser pensado como ley legítima de la razón, como fundamento último del pensamiento en el nivel de los individuos, y entonces la identidad es justamente el puente que une pensamiento y realidad: el isomorfismo. La Metafísica será encontrar las razones que legitimen el discurso de las identidades del individuo, las identidades del ser.

Ahora disponemos, por primera vez, de un camino para organizar el hecho de que el ser se dice de muchas maneras; en Metafísica Γ esto es una constatación que pone el análisis: todas las maneras se dicen por referencia a un solo sentido pero se dice de uno nada más, y ese solo sentido es el ser como individuo: la separación analítica de los muchos sentidos del ser cobra una organización racional a partir de su pluralidad. En efecto, una vez que yo parto del sujeto individual, los diferentes valores del ser no los constato verazmente, sino que los puedo organizar conforme a una distribución racional que pone la identidad.

Habrà una ciencia que se refiera a un primer valor originario en el que el ser es el que es bajo las condiciones de su identidad, el que el tiene como *ousía*: OUSOLOGÍA. Las propiedades que tiene este ser en concreto (*ousía*) -ontológicamente- o las atribuciones -lógicamente- que le corresponderían en una definición, será otro nivel en el que se nos dice qué clase de ente es: ONTOLOGÍA. A su vez, los planos de la ontología es que yo podré establecer, si miro a las condiciones de la atribución, el discurso lógico; y si miro a las propiedades que le caracterizan, estaré en el plano físico, de lo real. En el nivel lógico decimos *esti*, y en el físico decimos *hyparkhein* (le es propio).

Al modo de Heidegger, se puede decir que la ousología pertenece al plano de lo óntico (el hecho de ser), mientras que la ontología pertenece al plano de lo ontológico (las propiedades del ser).

Puesta la arquitectura del problema de este modo, podemos obtener una enorme cantidad de condiciones: si hacemos esta distinción es porque podemos diferenciar entre un uso absoluto del ser y un uso meramente relativo del ser, entendiendo siempre el ser como sujeto individual. El uso absoluto sólo puede reproducir la existencia pura; en cambio, en el nivel de las atribuciones lógicas que coinciden con las ontológicas, estoy en el nivel de las esencias. Todo el problema de la ciencia consiste en determinar las posiciones que puede adoptar la atribución; sería absurdo preguntarse por verdad o falsedad en el plano óntico, puesto que eso está en él bajo condición de identidad, absolutamente. El plano real se mantiene siempre como el plano real, como un bloque indistinto al que le son completamente indiferentes las atribuciones de verdad o falsedad; estas atribuciones se

dicen bajo operaciones de la mente: operaciones de separación (*diairesis*) y unificación (*syntesis*). Aquí encontramos recuperadas las leyes de la verificación: la dialéctica está puesta en el plano que únicamente le corresponde, el de la razón humana. La dialéctica, en fin, no tiene ninguna estructura objetiva, sino sólo subjetiva (el plano de las operaciones de la razón).

Por tanto, en el plano ontológico, hemos encontrado, por fin, las condiciones de un discurso legítimo: lo que yo digo mediante operaciones de separación y composición, lo digo de lo real aunque lo dice mi mente. Por eso el plano óptico permanece mudo. Ciencia es introducir un desdoblamiento en lo que en la realidad son posiciones absolutas; un desdoblamiento que, siendo así que en el plano óptico no dice nada, en el ontológico es perfectamente legítimo, pertenece al trato de los hombres con las cosas.

Los modos -el ser se dice de varias maneras- están puestos por el conocimiento. Y a estos modos les corresponderá un estatuto preciso que es el que con ellos se forman una cierta síntesis, una cierta composición.

Cuando digo ser y no me refiero a un sujeto, lo estaré diciendo en forma de accidente (no de sustancia; se podría decir de cualquier otro), en forma añadida; y estos accidentes son todos aquellos que pueden ser enunciados categorialmente: cantidad, cualidad, relación, posición, estado, acción, pasión,... Hay que advertir que estas categorías son abiertas -contrariamente a Kant que da un sistema cerrado- al desarrollo de la investigación (Tópicos).

¿Qué es la *ousía*? Puesto que nosotros estamos hablando de seres reales, entonces tenemos que afirmar que un ser real es, sin duda, un *synolón*, un ser compuesto, con algo que remite a la materia y algo que remite a la forma. Esta es una mera descripción del ser singular del que partimos; por tanto, la *ousía* siempre se nos da en la realidad -cuando la observamos empíricamente- como un compuesto.

¿Por qué materia y forma? La distinción es griega y, en particular, platónica: materia, porque en todo lo real hay algo que consiste en la materialidad; los griegos no han llegado a concebir un espíritu ajeno a la materia en lo empírico: luego, la materia es propia de todos, la consistencia. Por otro lado, todos los seres que yo me puedo encontrar en el ámbito de mi existencia tienen también una configuración particular, la cual permite distinguir la pluralidad; por tanto, si la materia define a todos (señala la unidad que es posible en la sustancia), la forma a cada uno (señala la pluralidad que es posible en la sustancia).

Ahora bien, cómo enfoca Aristóteles el problema de dónde reside la “entidad”; para él los precedentes a la cuestión son las consideraciones que Platón ha hecho al respecto: la entidad de los seres sensibles eran las ideas; como las ideas están separadas y constituyen una entidad inteligible, donde tiene su realidad y también, de una manera misteriosa, su existencia, cuando tiene que pensar en los seres los entiende como proyecciones múltiples de la idea sobre retazos de materia. Platón llegaba a una concepción de la materia como receptáculo, y así explicaba los seres naturales, del mundo físico, sublunar. A esto responde Aristóteles que en la materia hay que distinguir siempre dos niveles: el de materia cuando encuentro la materia tal cual aparece en los seres singulares por los que me estoy preguntando, pero esto es imposible porque siempre se trata de materia informada (materia segunda, según la tradición escolástica) -ni siquiera es posible demostrar lógicamente la posibilidad de una materia anterior a cualquier configuración-, lo contrario es una abstracción carente de

realidad. La materia se nos da en todos según su forma. La materia sin más es un concepto teológico, que no está en ninguna realidad (lo mismo que decir: dónde está el alma, es decir dónde está la materia; sólo que en este segundo caso tenemos en contra toda la tradición de Occidente).

Para pensar la materia sin ninguna configuración, tengo que recurrir a una abstracción mental que produce entes inteligibles: los entes matemáticos. Materialidad no significa más que matemática. Cuando prescindo de toda otra descripción cualitativa lo que me queda es una mera descripción numérica. Se podría decir que Aristóteles ha pensado en términos del intuicionismo (no de formalismo matemático): la matemática se fundamenta en la capacidad de intuir la extensión de los seres; los seres sensibles tienen la propiedad de la extensión.

Por tanto, en un segundo nivel, cabe decir que la forma es primaria a la materia lógicamente: como toda materia sólo es real si la reducimos a la matemática, si queremos hablar de entidad tenemos que acudir a la forma. La forma es lo que nos permite decir lo que algo es: “esto es así”. La forma está también en todo, pero en cada uno de una forma. De esta manera, estaría muy cerca de Platón al dar primacía a la forma: el uno situándola fuera del mundo y el otro en su interior (por ello para Platón en los seres sensibles es prioritaria la materia, pero no tienen existencia, son aparentes). Ahora bien, Aristóteles se distancia de modo genial cuando señala que las condiciones de la predicación de la forma primaria del ser, aquello que define la entidad son:

- la forma se realiza en un sujeto real, singular (condición de orden ontológico) (Por esto la tradición Occidental ha traducido *ousía* por “sustancia”: no hay entidad si no hay sustancia en la que subsistir, toda *ousía* se dice de un substrato, *hypokheimenón*);
- la forma -ya siempre como *ousía*- necesita también un agente, que la efectúe: sin producción no hay forma. Pero la producción puede ser natural o artificial:
 - para la producción artificial tienen que cumplirse varios requisitos: que el agente sea capaz (*dynamis*, “potencia”); que haya un modelo (*télos*) perfecto, al que no le falte nada, y el proceso que pone en marcha la capacidad de producir algo planificado es la *enérgεια* (acto).
 - En el caso de la producción natural, Aristóteles la piensa de modo muy similar a la artificial por un criterio epistemológico: si no lo pienso de una manera similar, nunca sabré cómo produce la naturaleza. En la naturaleza, pues, la transmisión de las formas tiene lugar: porque los seres tienen una capacidad (*dynamis*), porque efectivamente se produce algo (*enérgεια*), y porque aquello producido se reconoce en la perfección posible (*télos*).

En definitiva, lo que define la “entidad”, pensada desde la forma, es la “esencia”, que Aristóteles define como “lo que era en tanto que ser” (*to ti einai*). Puedo hablar de entidad: si hay un sujeto material; y si puedo proponer el agente que explica la transmisión (artificial o natural) de la forma.

Finalmente, Aristóteles consigue que las ideas platónicas puedan ser expresadas en la realidad singular.

Toda realidad queda nombrada, primero en lo que se refiere a su determinación y segundo en el hecho de ser ella misma. La forma, en definitiva, se dice como “esencia”, es decir, la forma propiamente remite a la esencia de las cosas.

Cuando hablamos, pues, de *ousía* sólo hay una realidad sustantiva: que no podemos hablar de abstracciones o generalidades, sino de individuos, de seres singulares; y además sólo la esencia cumple estrictamente la demanda de realidad en los seres concretos, que, sin embargo, están llenos de accidentes.

En Metafísica Z se dan los pasos decisivos de la ontología aristotélica.

Cuando hablamos de esencia nos referimos, antes que nada, a universales; de no ser así las condiciones de la predicación, por tanto, de la ciencia fracasarían. Ahora bien, universal aquí quiere decir que la esencia es de aplicación a todos los individuos que menciona por dos razones: porque la esencia se representa absolutamente determinada, acabada (*perfeotio*, en latín), pero se refiere a individuos que se caracterizan por su no acabamiento; las realidades individuales se dicen esencialmente (de manera totalmente legítima) pero se dicen sin terminar.

Para explicar este inacabamiento del ser individual Aristóteles prueba dos caminos: uno típicamente platónico, la particularidad es totalmente acabada porque es un compuesto de materia y forma, es decir, porque en él entra la materia, pero como la materia expresa la diferenciación, se explica esa indeterminación, los accidentes. Pero la materia no explica la correlación entre esencia e individuo, es decir, que en cada accidente se haya de cumplir la esencia.

La explicación está en el segundo camino: en la correlación que introduce en el nivel del individuo la potencia o la capacidad. La individualidad que propone lo real es definida como tal individualidad porque en ella hay muchas cosas que todavía no son, que están en potencia; por eso están ahí sin acabar. Si aquí todo está -aunque sea en potencia-, nada falta; lo que no esté en la capacidad de ser, no puede ser predicado en absoluto; y, a la inversa, todo lo que está contenido en la capacidad de ser, puede ser actualizado. La *ousía* se dice como una realidad acabada porque en ella el hecho de ser está en acto; en el individuo la *ousía* se dice como una realidad indeterminada porque en ella la plenitud de esa *ousía* está aún en potencia; y esos niveles son los que van a explicar finalmente la identidad y la diferencia. En un respecto del análisis, en el de la *lógica* estar en potencia y estar en acto lo hace idéntico (como la dirá Kant en un momento que actúa de aristotélico, cuando niega el argumento ontológico cartesiano -que se pueda explicar la existencia de Dios porque Dios sea un ser perfecto-; a cien táleros posibles no les falta nada para ser perfectos, se da la identidad...); y en este nivel se encuentra la solución a cómo es posible una ciencia, cómo es posible hablar en universal de los particulares: hablando siempre de lo particular en una perspectiva universal. De este modo se justifica: el principio de identidad, el de contradicción y el de tercero excluido; queda justificada la *epistème*. Lo universal no desciende teológicamente para cubrir a los particulares menesterosos porque ahora a esos particulares no les falta nada para hablar de ellos en términos de identidad lógica.

Ahora bien, en el segundo nivel de la realidad lo que se dan son capacidades todavía no desenvueltas, por eso en este nivel debemos explicar las cosas sin recurrir a la identidad (lógica).

Lo que diferencia el plano lógico de la identidad del plano real de los individuos es que en este último se permanece relativamente en la indeterminación. Parece, pues, que en el nivel de lo real se nos presenta una objeción a la posibilidad de la ciencia. Porque, en efecto, todo lo que hemos dicho hasta ahora es que la identidad es legítima porque las potencias tienden a ser acabadas; pero si las

potencias expresan una cierta indeterminación -pueden ser acabadas en un sentido u otro-, entonces por qué pensamos positivamente en términos de esencias y no de otra cosa.

Por tanto, el inacabamiento introduce la posibilidad, y la posibilidad introduce el incumplimiento esencial o un cumplimiento distinto; el problema de lo posible introduce la noción turbadora de la libertad...

Aristóteles señala entonces: aquí potencia se relaciona con acto, pero como el acto puede ser varios, puesto que indeterminación significa posibilidad con objeto de que sólo pueda ser uno, no me es suficiente con la noción de *enérgeia*, debo también definir esa noción precisamente como, *entelecheia*, la perfección, no ya en el sentido del acabamiento sino en el de la plenitud ontológica: del ser lo que es absolutamente, de la *ousía* (desde el punto de vista de la ética como una perfección moral, desde el de la física como una perfección cosmológica, pero siempre con el carácter de la *cualidad*, introducido por la *entelecheia*). De este modo se resuelve el problema: se cierra el elemento turbador de las varias posibilidades (sólo una de las posibilidades contiene la cualidad, la plenitud ontológica; las otras posibilidades son excepciones monstruosas, desviaciones de esa plenitud). (Ética a Nicómaco).

El mundo real, que se nos presenta como contingente, como inacabado introduce, como una condición ontológica de su desarrollo, tanto en el mundo físico si queremos establecer un mundo perfecto como en el mundo moral si queremos que la acción del hombre complete lo que le falta a su perfección dinámica, la *poiesis*, la *praxis*, la *techné*, como instancias ontológicas que ponen la condición de posibilidad de la identidad entre potencia y acto. En el plano real se requiere la intervención del hombre; y así concluye la metafísica de Aristóteles, que sólo se completará eficazmente en la ética y en la política (donde se dan estas instancias ontológicas).

Es escandaloso que no se haya querido ver el estricto paralelismo entre Metafísica Z, capítulo 3, 1047 A 30 donde se cita exactamente la *entelecheia* como la condición ontológica del mundo, y Ética a Nicómaco 7-13 en el que se propone un mismo programa, se habla de la “actividad que es dirigida”, se trata, para ser moral, de llegar a ser y el mal total es obstaculizar la *entelecheia* (igual al “dejar ser al ser” de Heidegger...). La ontología aristotélica es, en realidad, una ontopraxeología. El programa de la metafísica, en el nivel epistémico justifica la ciencia, en el nivel real requiere, integra la *praxis*. No cabe hablar de una ontología estática, sino que se hace dinámicamente a través de la acción del hombre, de la acción ética y de la acción política.

De esta manera, las fronteras entre naturaleza y arte se hace efímeras, se difuminan; el mundo está pensado artísticamente. Pero este mismo pensamiento, desde el punto de vista negativo, supone que habrá que explicar por qué la tradición aristotélica de Occidente se ha situado en otro punto de vista: de la fisicidad en lugar del de la *techné*.

La naturaleza está pensada en forma tal que ella misma requiere también una mediación ontológica propia: es decir, ser pensada en términos de producción y además ser completada productivamente. La manera como Aristóteles se representa la física constituye un punto de vista de una gran novedad en la tradición de Occidente porque, de nuevo enfrentado a Platón, éste ve la física por proyección de lo inteligible sobre lo sensible, de modo que lo sensible se hace engañoso; frente a ello, Aristóteles ve la naturaleza desde esa mediación productiva, que sólo puede ser pensada o bien en el interior de la naturaleza o bien, en los casos en que la naturaleza se muestra deficiente, por

medio de la producción del hombre. En los dos niveles es necesario pensar la *physis* en terrenos productivos, a través de la *poiesis*. La novedad consiste en concebir la *physis* de una manera autónoma, como el horizonte único de realidad posible. El mundo aristotélico no puede ser pensado nunca separadamente, invita a la reconciliación con lo que hay: la *physis*, en los términos de generación y corrupción, según las leyes inmanentes de la naturaleza. (La modernidad ha sido esencialmente platónica y entiende la naturaleza como regularidad de los fenómenos -punto de vista galileano-newtoniano-; pero esa perspectiva conlleva numerosas aporías, lo cual ha supuesto la recuperación de Aristóteles, entendiendo la ley como elemento dinámico...).

Dentro de la primacía de la *enérgeia* sobre la *dynamis*, se halla la acción humana como una *enérgeia* más: la acción humana es un principio explicativo de este mundo. La acción del hombre no es una acción moral (no tiene que ver con ningún tipo de imperativo categórico...), es una acción física, cosmológica; nosotros somos seres de la naturaleza y no de un mundo supralunar. Lo que queda invertido es el planteamiento de Parménides: el ideal estático del ser. (Una de las cosas que más llaman la atención cuando uno estudia el vocabulario latino escolástico es que Aristóteles ha sido incorporado a la tradición medieval por vía platónica: todos los términos que en la *Isagogé* de Porfirio connotan como términos platónicos, Boecio los denota en el sistema aristotélico y los identifica...).

La interpretación platónica de la escolástica explica la definición del acto puro. Con independencia ahora de que el libro Λ es un libro muy platónico -del periodo de la Academia-, además, considerando -como ya sabemos- que la potencia se define por el acto y el acto por la perfección, se deduce una final identidad entre el plano lógico y el plano real: en la que la producción humana alcanzase su posición energética última; momento en el que la *enérgeia* se identificaría con la *entelecheia*. Ahora bien, en el momento en que se produjera ese cumplimiento íntegro de la *enérgeia*, porque ya hubiera cumplido su *télos*, ya no habría *dynamis* posible. Y esto se da en el plano de lo divino: aquel o aquello que llegara a la perfección por vía de la *entelecheia*, ese sería divino. Pues bien, como toda la naturaleza tenemos que pensarla como la unidad de lo existente, si este plano de lo divino está abierto a cada cosa en particular, estará abierto también al mundo entero, y eso será también lo divino del mundo: la imagen del cumplimiento entero de las potencias.

Lo divino será la unión *dynamis-enérgeia* subsumida o acabada en la *entelecheia*. Es el límite superior del mundo, su marco, su coraza ontológica. El acto puro está separado, no hace nada, no interviene. “Lo divino” indica lo que es accesible para el mundo, es el punto en el que lo real se hace ontológicamente pleno, justifica las secuencias de la perfección de lo real, cabe la existencia del mundo físico -único que hay- en su plenitud ontológica, si existe.

Queriendo salvar los objetivos platónicos, Aristóteles llega a la ética como forma de salvar la fundamentación racional de la praxis. Para hacer *epistéme* es necesario contar con la praxis humana. La aspiración platónica es excesiva. No podemos acceder al mundo inteligible porque el mundo, además, es deficiente. Y así, no se puede llegar a definición inteligible del bien pues hay que contar con la acción contingente y libre del hombre.

Aristóteles había dividido las características del razonamiento dialéctico y científico. Este último es una especialización del primero de este modo: se parte de axiomas con carácter universal, sin excepción aun en el caso de ser convenciones o postulados (“sea el caso que una línea es una

sucesión infinita de puntos” una definición) y la conclusión se infiere necesariamente implicada en las premisas mediante razonamiento correcto o científico. Las proposiciones de las que se parte son axiomáticas o saturadas (decididas, admitidas como definición sin excepción pero no por ello seguras “Todo hombre es mortal”). Al razonamiento dialéctico le acontece tener una proposición que puede ser discutida, no es axiomática ni admitida convencionalmente, sólo provisionalmente y su conclusión es sólo probable.

Razonamiento científico:

1. Axiomas
2. Saturadas

Razonamiento dialéctico:

dialéctica

En la política y ética se requiere el diálogo, no se puede hacer en soledad, sólo comúnmente. Lo contrario es para Aristóteles la tiranía -y esta es la definición que él le da: “falta de diálogo”. Cuando una proposición es científica no es discutible, nace del objeto mismo y por tanto su averiguación se puede hacer en soledad, su validez no depende de decisión o discusión. En el razonamiento científico hay *epistéme*, en el dialéctico sentimiento *en-thymos*. Para Platón el segundo terreno tiene también objetos y su propia *epistéme*, y esto, y sus grandes repercusiones, es lo que divide sobre todo a ambos filósofos. Teofrasto sigue una tendencia platónica de sucesiva asimilación científica del lado dialéctico, consensual, dice “es posible pero sólo se está en vías de ello, en realidad entre los dos compartimientos sólo hay una diferencia de grado pero no interna,...”. Para Aristóteles, sin embargo, la diferencia es radical e insoslayable, el campo de la praxis no puede ser científizado. Los derechos humanos universales dicen que corresponden a la esencia del hombre, en todo lugar y todo tiempo, unos derechos objetivos: este es un proyecto platonizante más que científiza la moral, la praxis, aún en el s. XIX. Dentro del mismo Perípato, en su interior mismo, fue germinando esta tendencia platonizante; todos los comentaristas posteriores lo son de ella y no tanto del auténtico Aristóteles.

La razón (no es el alma cristiana, ni es el genio romántico) es uno de los modos de comportarse del hombre: en él está el primado porque en él está la *elección*. No hay distinción entre razón teórica y razón práctica, ni hay distinción entre la ética y la política: lo que hay es una originariedad de la conducta teórica (*Metafísica A*: “los hombres empiezan a filosofar porque sienten admiración”). En esta elección de comportamientos personales reside la posibilidad de ser felices en la *polis*.

La *epistéme* es también un comportamiento humano, pero no da respuesta a cómo realizar esta elección que lleve a la felicidad. Sin embargo sí hay un modo de razonamiento para esta elección de virtudes: la *phrónesis*.

Cuando Aristóteles elige el término *phrónesis* sabe que se está situando en una tradición antiplatónica: es un término isocrático. (Advertencia: *phrónesis* ha sido traducido conforme al criterio de las virtudes cristianas por “prudencia”, lo cual consuma la sistematización de la escolástica, la interpretación tomista como la de P. Aubenque + *phrónesis* está en relación con *phronein*, pensar, que disputa el campo semántico del pensar con *noein*, para las operaciones de carácter matemático, mientras que *phronein* se refiere a las operaciones del cálculo racional, éticas y políticas; la palabra “prudencia” carga mucho en la virtud y poco en la inteligencia, lo cual es falso...). La alternativa más coherente es la traducción por la palabra “sensatez”: calcular las posibilidades racionalmente para tomar una decisión. La elección de virtudes será la elección según el cálculo de la sensatez hacia la felicidad.

La *phrónesis* es lo mismo que la *techné*, es decir, un acto de *poiesis*. La aplicación de una técnica para intervenir en el mundo. La ética es intervenir en este mundo, y no vivir conforme a unas normas preestablecidas. La *phrónesis* es la “producción de bien”. Se produce, pues, un desplazamiento fundamental en la ética aristotélica: la elección de virtudes no tiene valor en sí, tiene valor en tanto en cuanto produce bien.

Pero ahora Aristóteles se juega el relativismo: “producción de bien” es una expresión sofística; para solucionarlo recupera a Sócrates: “Por eso afirman algunos que todas las virtudes son especies de la prudencia, y Sócrates discurría en parte bien y en parte se equivocaba al pensar que todas las virtudes son formas de la prudencia, pero tenía razón al decir que no se dan sin la prudencia; señal de ello es que aun ahora todos, al definir la virtud, después de indicar la disposición que le es propia y su objeto, añaden “según la recta razón”, y es recta la razón que se conforma a la prudencia; parece pues que todos adivinan de algún modo que es esta clase de disposición racional la que es virtud, a saber, la que es conforme a la prudencia pero hemos de ir un poco más lejos. La que es virtud no es meramente la que es conforme a la recta razón sino la que va acompañada de la recta razón. Y la recta razón, tratándose de estas cosas, es la prudencia. Sócrates pensaba, efectivamente, que las virtudes eran razones pues todas consistían para él en conocimiento. Nosotros pensamos que son reglas de la razón que van acompañadas de razón”.

No hay una moral universal: muchas costumbres diversas son susceptibles de producir felicidad, siempre y cuando vayan acompañadas de razón. De modo que se acaba con la sospecha de relativismo. Sólo las actitudes irracionales son insensatas, y lo son de manera universal (dependiendo del momento histórico de que se trate).

Es ética cualquier conducta que tenga a su favor la aquiescencia social y sea susceptible de discusión racional; es decir, que contenga costumbres racionales. (La tradición cristiana ha impuesto el modelo de la Norma a la historia Occidental: una de las consecuencias del tiempo del nihilismo, del acabamiento de los relatos de la legitimación nacidos con el cristianismo es precisamente comprender -sin lamentarlo- que no disponemos de ninguna ética unívoca, universal y que no es necesaria).

ÉTICA:

Para Aristóteles la *techné* ha de estar en los dos campos, no sólo, como en la modernidad, en el campo de la moral. Todo el largo rodeo aristotélico es para llegar a la pregunta ¿podemos hablar de *êthos*? Cuatro obras principales:

- Protréptico
- Ética a Eudemo (relativa diferenciación con Platón)
- Ética a Nicómaco (obra del Liceo; ruptura clara con Platón)
- Gran Ética

El pensamiento ético ha sido seguramente el que más ha preocupado a Aristóteles. Los puntos de partida de la ética son varios, al menos tres:

- Condena del intelectualismo moral. No podemos desde la idea de Bien saber cuál es la ética correcta, no hay posibilidad de deducir científicamente la ética. Además, la praxis humana interviene en la realidad y la transforma. Por ello no podemos deducir de esa realidad cuál es la praxis correcta. Occidente nunca ha pensado así, el neoplatonismo tiene sentido en la medida en que este punto de vista es inédito. Occidente:

- Platón -> Cristianismo -> Nietzsche (negación)
- Sofistas -> escépticos -> relativismo

- La ética no es intelectual, pero tampoco subjetiva.

- Se parte del mundo real, en el que los hombres reconocen que se da un mundo donde aparece la *éthe*, el comportamiento de los hombres. Los *éthe* existen, comportan un mundo histórico y determinado de normas. Así los *éthe* son, y son aunque diversos ¿Qué es un *êthos*?:

Êthos = *habitus*, gestos que se repiten al hablar. A ello no le corresponde ninguna valoración. Pueden también ser colectivos: *synêthemía*, hábitos colectivos. En España se habla alto, por ejemplo; es una segunda naturaleza fruto de la replicación, repetición.

Hexis = es el modo de ser o modo de comportarse que nace del interior mismo de la persona, de su naturaleza (y no de la repetición). Hay *hexis* diferenciadas: colérico, pícnico, atlético,... Ni *hexis*, ni *êthos* pueden ser calificados por la moral como buenos o malos.

Êthos = no es una mera costumbre, aunque requiera de ella. Es una costumbre determinada; = no es un modo de ser. Aunque hay modos de ser que quedan recogidos en el *êthos*, y otros que son censurables por la moralidad. Es una *hexis* determinada; = Lo que define al *êthos* es la elección de una naturaleza determinada, hecha segunda naturaleza por la repetición. Así tenemos una realidad histórica formada por unos sistemas de comportamiento considerados como buenos. Entonces la pregunta ética será: ¿hay algún criterio, no simplemente relativo, histórico y convencional para saber cuáles de estos comportamientos son verdaderamente buenos? Si existe, ¿cuál es su grado de verdad? Si lo hallamos habremos salvado al platonismo, pero al final, a posteriori. Y para llegar a ello, deberemos ya haberlo puesto en marcha tras haberlo encontrado. Este planteamiento requiere de tres condiciones que lo hagan posible: ¿cómo pensarlo?:

1-esa pregunta no tiene ningún sentido en el ámbito de lo individual. En el ámbito privado todo es posible, pero en el ámbito social, público y colectivo hay que pensar la ética políticamente: “este es el objetivo de nuestra investigación... el de una cierta “forma” política” (*Ética a Nicómaco*, libro III, capítulo II)

2-en todo caso la pregunta, tal como se formula, no es objeto de ciencia. Por tanto se ha de formular retóricamente, luego no encontramos una vía epistémica para saber lo que es bueno y lo que es malo. Superar un estado de relativismo dependerá del poder de la persuasión racional. Con ello no se dispone del criterio que buscamos.

3- hay una ética cuando las costumbres son consideradas en el contexto del *télos*: las normas son causa final (que acerca a la perfección) del hombre. Aquí se supera el relativismo. Todo dependerá de una pregunta: ¿existe un fin que todos reconozcamos como válido? Sí, este es la *felicidad*.

Se apela, por una parte a una investigación empírica, y de otra, si podemos hablar de una finalidad que sea indiscutible y que ponga los criterios para la investigación ética. Los criterios son provisionales, puesto que no puede ser científizada, pero quedan asegurados por la finalidad, por la aspiración de perfección que constituye un correlato con la naturaleza humana, que se imponga a todos. Es la felicidad, nadie está dispuesto a discutirlo.

Toda investigación ética que persiga y se oriente desde la felicidad necesita introducir en el contexto de lo real la acción humana. Nos hemos distanciado pues de la pasividad. El hacer va a llevar a la felicidad. La virtud es un arte; aprendemos haciendo. Al margen de la acción humana no hay posibilidad de procurarse la felicidad. Hay que elegir los *éthe* que cumplan las aspiraciones de felicidad, y éstos serán *areté*, virtudes. El *télos* procura los criterios de elección. Sólo los hábitos que hacen alcanzar la felicidad pueden ser denominados virtudes [optimismo antropológico -> confianza en el sano juicio de los hombres para crear programas de felicidad efectiva]. No hay una significación esencial de lo virtuoso, es virtuosa la elección del *éthe* que lleva a la felicidad. Se trata de encontrar la felicidad del ser humano individual. Los universales abstractos quedan fuera. Para alcanzar la felicidad hay que seleccionar entre los *éthe* (hábitos) aquellos que sirvan para la consecución del fin. Y las conductas apropiadas, su elección, vienen determinadas por criterios que se mueven no por algo exterior (ideas o naturaleza) sino por algo inmanente a las virtudes. La elección de tales hábitos es un problema político porque los *éthe* son dados en la *polis*, están ya empíricamente dados. Es lo que todos calificamos como censurable o no en el marco de la *polis*. En el mundo privado cada uno busca su felicidad conforme a su propio gusto, a su propia naturaleza, así que este ámbito queda desplazado como contexto de la felicidad. La función de la política es objetivar, llevar al plano objetivo, aquellos hábitos que llevan a la felicidad. La concepción de la política aristotélica es extraer lo mejor del hombre, la del mundo moderno, reprimir lo peor. A partir de aquí, dos grandes preguntas: ¿cuáles son las virtudes?; ¿existe una regla que permita la elección sin subjetivos, sin relativismo? Respuestas:

Se trata de describir la virtud y hablar de virtudes. Aquí está la investigación empírica sobre la virtud. Para decidir cuáles son las virtudes sigue un punto de vista platónico que después va a rechazar. Parte del análisis del alma, de los datos que nos puede señalar la psicología. Por alma entiende principio vital, lo que constituye la vida de los hombres.

En el alma hay aspectos irracionales: vegetativos y apetitivos (entre estos se hallan las partes irracionales que constituyen el deseo). Pero la elección de hábitos tiene lugar en lo que Aristóteles considera la parte racional. Distingue a esa parte entre:

a. instancias intelectuales, que vienen definidas por la capacidad de calcular, de prever consecuencias. Son instancias prácticas que son incitadas por motivaciones racionales (*logismós*).

b. Dimensión moral racional del hombre. Aquí lo que dominan son las costumbres, no el cálculo. Le corresponde establecer ciertas costumbres. Sobre esta dimensión pone Aristóteles los elementos de la eticidad, de la moralidad. La virtud no es simplemente los *éthe*. ¿Qué es una virtud desde el punto de vista del hombre? Es un modo determinado de comportarse del hombre, es una *hexis* (un estado del alma: cólera, alegría, es el alma modificándose según accidentes). Si estos estados duran son ya *hexis*, para que sea modo de ser ha de disponer de una cierta permanencia. Es una disposición permanente, un modo de ser. Las costumbres sociales podrían discutirse como plasmaciones sociales objetivas de los modos de ser posibles del hombre, siguiendo a Platón. Los *éthe* ciudadanos son objetivaciones públicas de modos de ser psicológicos. Y para elegir aquellos *éthe* que son virtud, habrá que elegir aquellos modos de ser del hombre que no impiden el acceso a la felicidad. En su primer nivel argumentativo, la ética se ha convertido en una antropología. La misión de la política será la de proporcionar modos de ser al hombre que le permitan el acceso a la felicidad.

Virtud es un modo de ser elegido, digno de elección (hábito es mala traducción; modo de ser). Ahora introduce otro nivel argumentativo, señala que de dos modos se puede decir “modo de ser”. El comportamiento racional del hombre será: si se trata del modo del alma que produce cálculo, son las ciencias; si se trata del modo del ser del alma moral, son las virtudes.

La razón tiene que convertir ciertos modos de ser *éthe* en costumbres sociales. Toda la moral consiste en que ciertos comportamientos humanos definidos como buenos se conviertan en costumbres públicas. El problema recae en la elección de estos comportamientos. La identidad comportamiento-costumbre no nos proporciona ningún criterio. Hay un doble problema: ¿cómo lograr que haya costumbres virtuosas? Y ¿cómo lograr la elección acertada? Un problema dianoético: el de cómo elegir, es un asunto de comportamiento humano, no de ciencia. Hay un modo de ser humano que es el modo de ser racional, que toma las decisiones de la ética. Entre los modos de ser del hombre uno de ellos es capaz de calcular, de prever, de elegir; aquí está el primado de toda elección práctica. La razón teórica es un comportamiento humano habitual, y en él está la capacidad de elección. Este comportamiento debidamente educado es capaz de elegir aquellos comportamientos del hombre que permitirían la felicidad de los ciudadanos si se llevaran al ámbito de lo público. ¿Hay alguna actitud o comportamiento generable en el sentido que produzca ciencias que permitan la elección de conductas que siendo objetivadas den lugar a la felicidad? La *epistéme* no da respuestas. Que no haya *epistéme* para la ética no debe ser considerado como negativo, pues hay un modo racional adecuado al cálculo y elección de conductas virtuosas, es la *phrónesis*. Es un término isocrático, no platónico. Aristóteles se ha abierto al mundo de la *paideía* no filosófica. Ha abierto la mirada a la sofística, a la retórica. *Phrónesis* se puede traducir por prudencia (traducción cristiana), pero la *phrónesis* es el ejercicio del pensar *noús* -> para el carácter matemático, *phrónesis* -> sensatez, calcula y actúa según ese cálculo, cálculo racional que genera una determinada conducta. La elección de virtudes será la elección según el cálculo hecho por la sensatez. Se deben elegir los *éthe* que la sensatez presenta como más adecuados para la felicidad.

¿A qué se aplica la *phrónesis*? La *phrónesis* es un acto de *poiesis*. Es una *techné*, una aplicación de una técnica para intervenir en el mundo. La ética va a hacer el mundo de una determinada manera. Esta *poiesis* es la generación de bienes. Esto es lo que hace la *phrónesis*: la producción de bien, porque entiende Aristóteles que el mundo no tiene todo lo necesario, es carente e imperfecto. El valor es la producción de bien ¿hay ciertas conductas que sean productoras de bien? Es una intervención, una conducta, no algo separado del mundo.

¿Cómo se genera el bien? ¿Hay algún criterio universalizable? Aquí se juega el relativismo. Vuelve a Sócrates y no a Platón. No se puede obtener la deducción de los comportamientos. No hay una moral universal, no hay unas normas deducibles, y muchas costumbres diversas pueden producir felicidad. Los comportamientos se hacen universales cuando a su lado encuentran reglas de la razón. Lo necesario es que cada uno de los comportamientos tenga para su defensa el concurso de la racionalidad. Es la regla de la sensatez. Es ética cualquier conducta que tenga la aquiescencia y beneplácito social, y siempre que sea discutible. Han de presentarse los comportamientos como tratados según las reglas de la razón. La intervención de la praxis viene exigida por la propia teoría de la realidad. Las virtudes, los *éthe* que sirven a la felicidad, vienen marcados por aquellos hábitos sociales que están asociados a una regla racional (beneplácito o, si no, indiscutibilidad, podemos persuadir al mayor número), y que expresan una cierta neutralidad respecto a su propio contenido, los que sean menos obturadores de otras virtudes. Identifica la virtud con el medio. Es lo que puede

deducirse racionalmente de dos pares de opuestos. El único modo de hacer síntesis es afirmar el término medio (cólera-pasividad; la una niega a la otra). El verdadero valor de la regla racional es el de hacer síntesis, desde esta posición se puede recuperar la dialéctica platónica. También Platón define las virtudes como sintéticas. La síntesis asegura la producción de bien, que es la esencia de la ética. Son criterios operativos que permiten las apropiaciones dialécticas del bien. Esto no es la pasividad del mundo romano. Las conductas medias son las capaces de integrar los elementos de bien que contienen los opuestos. Hacer bien es crear realidad, producir realidad. Ésta opera con respecto a fines. Lo apropiado es no permitir aquellas acciones que incumplan las finalidades. No interrumpir la posible creación de realidad. Producir bien tiene como medida producir realidad. El bien es dejar ser al ser. El bien es dejar que todo sea lo que es, hasta el final. Hay que producir síntesis que anulen los impedimentos y propicien la posibilidad de perfección, de acabamiento. La *poiesis* o creación tecnológica se convierte en proyecto ontológico. El hecho de ser es algo que se consigue, que se estructura. Ser, en el fondo, grado de la plenitud ontológica es el concepto estricto de una concepción aristotélica, no relativista ni mística. Las mismas preguntas que nos hacíamos con los opuestos, han de formularse con respecto a los medios. La justicia es el supremo bien político. Con esta se dice la estructuración racional de los medios, cuadros de virtudes. Todas han de estar en relación adecuada para que todas sean posibles. Estable la estructura conmutativa y distributiva de todas las virtudes. La justicia tiene que quedar como criterio normativo. El supremo bien vale sólo como condición de posibilidad de generación de bien. La justicia es nombrada como criterio que haga posible el bien de la felicidad. El ideal en el que se ha de identificar la producción de bien y de realidad es el de la felicidad. La felicidad será una vuelta real y sensible al ser. Es un regreso al *ov* de la física, un llegar a lo que se era. Es una reconciliación con nuestro estado de naturaleza. Esto se da en la vida contemplativa. La teoría no es la *epistème*, sino la acción de la sabiduría. El ideal del sabio es el del sentimiento de reconciliación final entre praxis y *epistème*. Uno sólo puede ser feliz cuando se ha reconciliado con su propio ser. La teoría estrictamente no pertenece al programa ético. El programa ontológico sólo se cerrará cuando se cumpla la justicia.